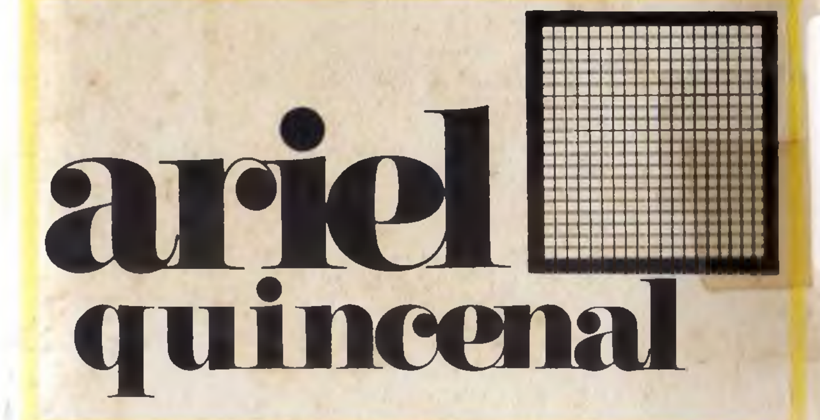
M.I.FINLEY

ASPECTOS DE LA ANTIGÜEDAD

ariel



El gran helenista norteamericano M. I. Finley abandonó su país de origen para instalarse en Inglaterra a raíz de la «caza de brujas» desencadenada por el maccarthismo. El autor de **The Ancient Greeks** y **The World of Odysseus**, considerado como el más destacado historiador de la antigüedad, es actualmente profesor de la Universidad de Cambridge. En el presente libro M. I. Finley reúne quince estudios sobre el mundo antiguo, desde la Creta minoica hasta la decadencia del imperio romano, pasando por la guerra de Troya, el proceso de Sócrates, Platón como político, Diógenes, los etruscos, las mujeres silenciosas de Roma, el emperador Diocleciano, los mercaderes de esclavos y los orígenes del cristianismo. A lo largo del volumen el profesor Finley, con su dominio exhaustivo de todas las fuentes informativas, logra hacer revivir los problemas de la antigüedad como si fueran profundamente actuales desde la perspectiva del lector contemporáneo. (Traducción de Antonio Pérez Ramos.)



MOSES I. FINLEY

ASPECTOS DE LA ANTIGÜEDAD

Descubrimientos y disputas

Traducción castellana de
ANTONIO PÉREZ-RAMOS

EDITORIAL ARIEL
Esplugues de Llobregat
BARCELONA



Título del original inglés:
ASPECTS OF ANTIQUITY
Discoveries and Controversies
Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex (Gran Bretaña)

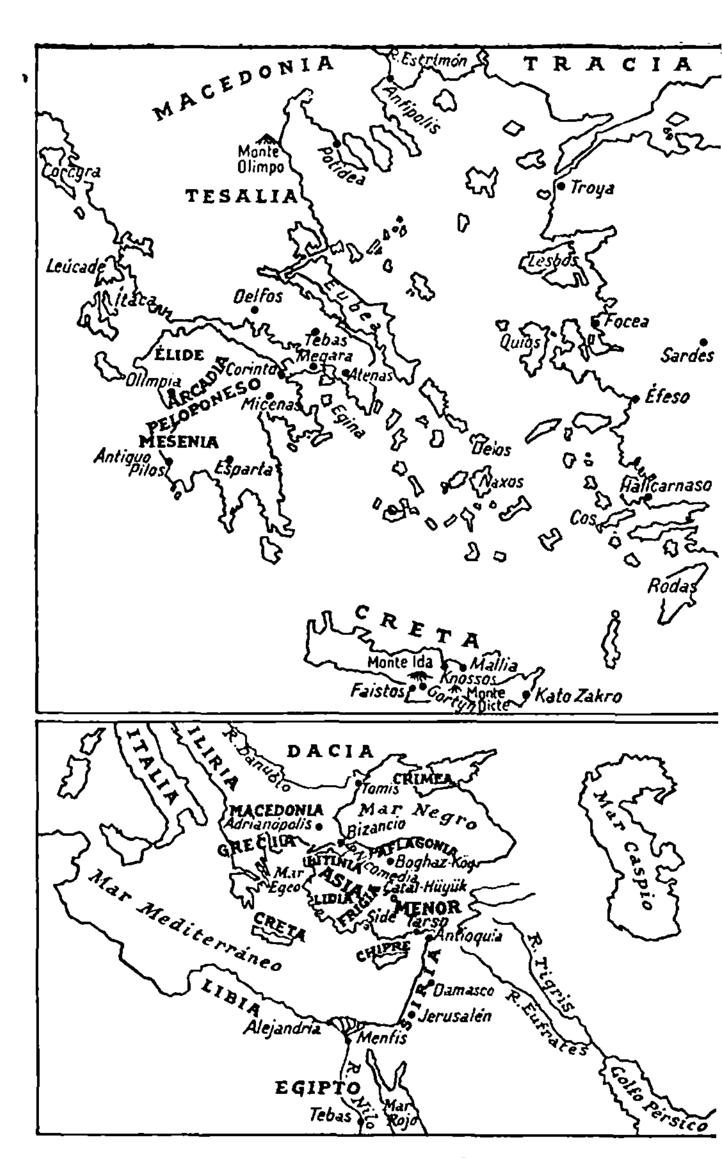
Cubierta: Alberto Corazón

Depósito legal: B. 51.006 - 1975
ISBN: 84 344 0772 8

Impreso en España

1975. — Ariel, S. A., Av. J. Antonio, 134
Esplugues de Llobregat (Barcelona)

A J. H. Plumb



Grecia y Asia occidental

INTRODUCCIÓN

DESESPERADAMENTE AJENO

A la mitad del *Edipo Rey* y en el transcurso de un pasaje muy extenso, el coro de los ancianos de Tebas dice lo que sigue:

> Nunca más volveré al inviolado templo de Apolo ... Pierden poder las vetustas profecías sobre Layo; los mortales están olvidándolas y en ningún lugar de la tierra es glorificado con honores el dios Apolo. *La religión se muere.*

Se refieren las "vetustas profecías" al oráculo que prometía que Layo, rey de Tebas, había de ser asesinado por su hijo, quien después desposaría a la viuda de aquél, o sea, a su propia madre. En realidad todas estas cosas habían ya acontecido, aunque ni Edipo, ni Yocasta, ni los ancianos lo supieran aún. "La religión se muere" no en virtud de una reacción contra un dios que le hubiera decretado destino semejante a una criatura aún no nacida, sino al contrario, porque lo que un dios había profetizado todavía no parecía haberse cumplido; peor aún, porque parecía que las maquinaciones humanas habían conseguido abortarlo con éxito. Así, puede afirmar John Jones en su obra *On Aristotle and Greek Tragedy*: [1] "Cuando Sófocles hace decir esto a

1. Chatto & Windus, Londres, 1962.

su coro de ancianos de Tebas, es menester que les dejemos decir lo que efectivamente era su propósito, y no otra cosa".

No es tarea fácil dejar que los trágicos griegos, o Aristóteles cuando habla de la tragedia, digan lo que de verdad fue su deseo. Demasiadas generaciones, siglos incluso, de interpretación se interponen en el camino, a pesar de las notables protestas del presente y del pasado; y se ha precisado de todo ese potencial intelectual extraordinario de Jones, de su lectura vigorosamente disciplinada de los textos y de sus brillantes dones de expositor para remitirnos a algo que sí sea auténtico de una manera plausible. El punto de partida es la *Poética* de Aristóteles y, dentro de la *Poética*, una de sus afirmaciones más simples: "La tragedia es la imitación de la acción y la vida, y no de los seres humanos". Dejemos que Aristóteles hable por sí mismo y la primera víctima es el héroe trágico, quien en gran medida quedará relegado a la sombra, al igual que corolarios tales como el debate sobre quién *es* el héroe de muchas obras dramáticas griegas.

> Aristóteles pone en cuestión la costumbre, tan afianzada ahora, de contemplar a la acción como brotando de un foco solitario de la consciencia, foco secreto, interno, apasionante ... A nuestro sentido de la conducta característica, Aristóteles opone el de la acción característica; la esencia de la conducta es el ser mía o tuya, la de la acción está fuera de nosotros: es un objeto para la contemplación de los hombres.

Es posible que tal contemplación no sea cosa fácil. Pero Jones no nos permite que luchemos con proposiciones abstractas. Él nos ofrece una demostración concreta (de esta idea y de otras muchas, de Aristóteles

o no) al mostrarnos cada obra dramática particular. En ninguna está ese argumento referido a la acción ilustrado de manera tan clara como en el *Edipo Rey*. El comienzo y el fin de la fábula descansan en el oráculo original. Años más tarde, pero todavía mucho antes del comienzo de la obra, Edipo mata a Layo en una disputa, por supuesto sin saber quién es. A continuación los dioses envían una plaga sobre Tebas: exigen que se descubra y castigue al asesino de Layo. Edipo hace religiosamente lo necesario para que su ciudad, sobre la que gobierna con justicia, pueda salvarse. Y así queda revelada la verdad de que no sólo es él el asesino que están buscando, sino que Layo era su padre y que su esposa Yocasta es madre suya. Edipo se saca los ojos y se exilia de la ciudad.

Se nos enseña, por lo general, a que veamos en la trama y en la obra dramática al héroe trágico con quien se ensaña la Fortuna. Sin embargo, ¿cuál era el crimen de Edipo? Su culpa era objetiva. Esto es: existía, en primer lugar, porque él había sido destinado a ella; en segundo, porque al cumplir su hado asesinó a su padre y desposó a su madre. El crimen estaba en los distintos actos, pero no en su carácter o en su alma, o sea, no en los motivos internos que subyacían a sus acciones. Cuando Edipo descubre la verdad, acepta de una manera flagrante y total la culpa, a pesar de su inocencia subjetiva, no maldice su destino por ser injusto o porque sentía haber hecho una cosa que le fuera dado evitar, sino porque su sino *consistía en* hacer cosas horribles; maldice lo que ha hecho y, por consiguiente, lo que él mismo es. El orden divino, como siempre sucede en Sófocles, queda reivindicado, y la conclusión del *Edipo Rey* es que Tebas se salva y también la religión.

El *Edipo* acaba con esta observación: "Hasta que no

muera, no digáis de un mortal que es feliz". Y comenta Jones: "No sabemos de nada" parecido a "la inseguridad relativista y sin fondo" de la visión del mundo de Sófocles.

> Es imposible que se dé un contacto entre el Cristianismo, o el individualismo humanista, y una Mutabilidad cósmica que lo entremezcla todo, exactamente como el clima lo hace. Y puesto que no hay contacto, tampoco existirá la experiencia de una aplicación compensadora de la Mutabilidad al destino singular de éste o aquel hombre.

En virtud de la razón expuesta y de otras similares, encontramos por todo su libro el estribillo de que el teatro griego nos sigue siendo desesperadamente ajeno, "muy extraño". "Es probable que no sea mucho lo que en la experiencia trágica antigua nos resulte recuperable hoy." Lo mejor que cabe hacer es alentar "la conciencia de su cuasi-inaccesibilidad en la medida que podamos".

Este juicio es ambiguo y parece paradójico. De seguro que algunas cosas están irrevocablemente perdidas. Contamos tan sólo con una fracción de la tragedia del siglo v, y con nada de la compuesta en la centuria posterior. Hemos perdido completamente los componentes de la música y la danza; Jones nos recuerda con toda pertinencia que nuestro enfoque está, por consiguiente, "avocado a ser superliterario" y, por eso mismo, falso. Sin embargo, no es del todo evidente en qué sentido afirma que la tragedia griega es casi inaccesible. ¿Lo es en sus ideas, en sus consideraciones y resoluciones morales, sólo porque las tales sean tan diferentes de las nuestras? No nos es dado aprehender del todo lo que Esquilo o Sófocles creían de las maquina-

ciones del orden divino; pero, contando con la ayuda de Jones, ¿por ventura no captamos bastante?

Existen, es evidente, profundas dificultades epistemológicas que rodean, en su totalidad a la idea de hacernos con el pasado. Su libro concluye con dos frases de Fustel de Coulanges: "*Rien dans les temps modernes ne leur* [*Grèce et Rome*] *ressemble. Rien dans l'avenir ne pourra leur ressembler*". Si esto es verdad, entonces no constituirá un problema separado el que nos brindan las obras de arte. Lo que Jones dice de la tragedia puede sostenerse con igual energía para con todos los aspectos de la vida entre los antiguos. Consideremos los nexos entre el "amor", la familia y el estatuto social —este último entendido como algo "de hecho" y no, como es el caso entre nosotros, como algo "primariamente titular"— que constituyen uno de los temas principales de Jones, casi tan importante como la religión, a la hora de exponer algunos de los modernos malentendidos sobre la tragedia y la inaccesibilidad de esta última. La compleja estructura de la situación social en la Grecia y Roma clásicas, con el esclavo como bien mueble en la base, no ofrece contacto alguno con nuestra experiencia. "La culpa familiar —escribe Jones a propósito de la *Orestiada*— es tan colectiva como heredada." Y, prosigue, la cuestión de "¿es él culpable?" habrá de expulsarse de todas las preconcepciones individualistas, si es que deseamos leer la respuesta como hace falta, tanto en el caso de Agamenón como en el de Orestes. ¿No encuentra Jones que tal tipo de moralidad nos es tan "desesperadamente ajena" como el teatro griego?

Contamos con eminentes razones para sostener la opinión de que al pasado pueden encontrársele respuestas —al menos aproximadas— haciendo uso de

la imaginación, siempre que la tal se vea disciplinada por un sólido cimiento erudito. Podríase, se sostiene, compartir parte de la experiencia de un público ateniense del siglo v que asistiese a una representación del *Edipo,* incluso si no se cree, hablando con rigor, en los oráculos o en "la perversidad divina que satura la tragedia helena". Las diferencias ideológicas, sin embargo, no agotan nuestras dificultades. Leemos (o vemos) a Sófocles, después de haber leído (o visto) a Shakespeare, y miramos una escultura arcaica griega con ojos y mentes que tienen experiencia de Miguel Ángel y de Henry Moore. La gran tradición comporta dos direcciones. Como dice el doctor Leavis a propósito de Jane Austin: "ésta crea la tradición que nosotros vemos remitiéndonos a ella. Su obra, como la obra de todos los grandes escritores creativos, da significado al pretérito". El problema de verdad crucial consiste en saber si podemos dar marcha atrás al reloj y leer a Richardson como si Jane Austin no hubiera escrito jamás, o reaccionar ante Edipo u Orestes como si no hubiese existido Hamlet.

En lo concerniente a las artes visuales, André Malraux, por ejemplo, ha respondido con una negación enérgica: el arte del pasado sólo sobrevive como un "mito". Se puede no estar de acuerdo, pero ya no es permisible dejar llanamente a un lado tal posición y escribir, como hace el profesor René Huyghe, editor general de la *Larousse Encyclopaedia of Prehistoric and Ancient Art,* que "el hombre aprende a conocerse mejor a sí mismo y a comprender su naturaleza ... a partir de la evidencia, directa, irrefutable y aún viva, de las obras de arte". Que tales adjetivos son absurdos resulta inmediatamente visible en razón de la multitud de "comprensiones" diferentes y contradictorias que tanto los

períodos del arte como las obras individuales han originado, y tampoco se enmienda el error con decir que "el estudio de la historia del arte ... se halla sujeto a esa ley universal, a saber, la ley del desarrollo". Lo que está en juego no es un estado mental, sino una naturaleza mental. Incluso cuando no existe una barrera lingüística (en la que con excesiva frecuencia se carga el acento), todas las complejidades de la concepción y de la comprehensión permanecen.

Sugiero que es de acuerdo con tales puntos y no a partir de meras diferencias ideológicas, del modo según el que Jones puede dar razones tan poderosas para defender su cuasi-inaccesibilidad. Pero a continuación, cuando escribe que "se da el caso de que es nuestra mala suerte el que la tragedia griega resulte ininteligible en un sentido moderno", ya discrepamos. Hay aquí una implicación de falta moral, como si las generaciones precedentes de críticos y humanistas hubieran pecado, incluso a sabiendas, contra los trágicos y contra Aristóteles por haberlos modernizado.

No hay duda de que el proceso era dañino por cuanto que servía a los fines de respaldar determinados usos modernos con la suprema autoridad de los antiguos. Pero también lo era porque tal clase de autoritarismo es malo, y poco se habría ganado de decir en verdad Aristóteles lo que torcidamente se interpretó que decía. ¿Es perjudicial para la tragedia griega el hecho de que sea "ininteligible en un sentido moderno"? ¿Puede ser inteligible en algún otro? Todo arte es un diálogo. También lo es todo interés por el pretérito. Y uno de los dialogantes vive y entiende de manera moderna, con su existencia misma. También parece inherente a la vida humana el que vuelva al pasado una y otra vez (por más que poderosas voces nos puedan urgir a

abandonarlo). Cuanto mayor es la precisión con que le prestamos oídos, mayor es la consciencia que tenemos de su preteridad, de su calidad de ser casi inaccesible, y nuestro diálogo se torna así más rico en significaciones. Al fin y al cabo, sólo puede ser un diálogo en el presente, y sobre el presente.

1. EL REDESCUBRIMIENTO DE CRETA

El historiador griego Polibio, que escribió en Roma en torno al año 150 a. de C., criticó a los filósofos que incluían a Creta en sus disquisiciones sobre el Estado Ideal. "Con pocas excepciones —dice (VI, 46-47)—, sería imposible encontrar costumbres referidas a la vida privada que más abundaran en traición que las de Creta, y gestión pública que fuese más injusta." La mezquindad y la avaricia "son nativas del suelo de Creta", en donde las gentes "están ocupadas en sediciones públicas y privadas sin cuento, en matanzas y en guerras civiles".

Polibio tenía la costumbre de hacer generalizaciones rotundas y no necesariamente fieles sobre los habitantes de las distintas regiones helenas, en especial sobre los de aquellas que no eran de su agrado. Y, no obstante, lo cierto es que la Creta de sus días era un rincón aparte dentro del mundo griego, y la base principal de la piratería que operaba en el Mediterráneo oriental. Nada interesante había que mereciera estudiarse en las instituciones de aquella Creta coetánea. Pero la isla era, a la vez, un lugar de leyenda, preñado de tradiciones de las que algunas eran singulares y curiosas. Valga como ejemplo el rey Minos, que enseñoreaba la mar con su armada y que era famoso por su sentido de

la justicia, don de su padre Zeus. Minos tenía en su corte a aquel incomparable artesano, Dédalo el de ascendencia divina, que, exiliado de Atenas, fabricó unas alas con las que él y su hijo Ícaro pudieron huir. Ícaro se acercó demasiado al Sol, sus alas se derritieron y se ahogó en el mar. Minos persiguió a Dédalo hasta Sicilia y éste fue muerto allí (también ahogado) por las hijas de un rey del lugar llamado Kókalos. En el Hades, según el testimonio de Odiseo al visitar aquellos parajes, podía verse a Minos blandiendo un cetro de oro y administrando justicia.

Es sabido que los mitos son raramente coherentes, y existía otra faceta, menos atractiva, en el caso de Minos. Había éste desposado a Pasifae, hija del Sol, la cual alimentó una pasión contra natura por un toro que había surgido del mar. El mismo Minos era también, en un sentido, el vástago de un toro, si bien el caso era distinto, puesto que su padre era en realidad el propio Zeus disfrazado (su madre era Europa). Sin embargo, Pasifae estaba enamorada de un toro de carne y hueso y recurrió a Dédalo, quien preparó un artilugio para que ella pudiera copular con la bestia. Pasifae parió a un monstruo, medio hombre medio toro, llamado Minotauro (literalmente: el toro de Minos). El rey albergó al Minotauro en un laberinto especialmente construido al efecto y ordenó a los atenienses, que eran sus vasallos, que le entregasen cada año siete mancebos y siete doncellas para alimentar al monstruo. Uno de los años, Teseo, el joven hijo del rey de Atenas, persuadió a su padre para que le incluyera en la remesa anual de víctimas. Al llegar a Creta, Teseo se ganó rápidamente el amor de Ariadna, hija de Minos, y con su ayuda acabó con el Minotauro. A continuación huyeron juntos —extrañamente nadie los persiguió—, aunque al llegar

a la isla de Naxos Teseo abandonó a Ariadna; hallóla allí el dios Diónisos y la desposó.

El interés de Zeus por Creta no estaba restringido a Europa y a Minos. Él mismo había sido criado en la isla, en una gruta donde su madre había acudido para ocultar y salvar a la criatura de las fauces de su esposo, el titán Cronos, que tenía la costumbre de devorar a sus vástagos. Era motivo de controversia el decidir si tal cueva estaba localizada en el monte Ida, en Creta central, o, con probabilidad mucho mayor, en el monte Dicte, situado más al Oriente. Creta es rica en cuevas de montaña, y cientos de ellas estuvieron habitadas por los hombres del Neolítico, con una antigüedad que data por lo menos del año 6000 a. de C. Tales grutas continuaron en uso, a lo largo de toda la historia cretense, como escondrijos para refugiarse en tiempo de disturbios, y unas pocas de ellas se convirtieron en santuarios sagrados que dieron origen a rencillas por su posesión. Pero en lo que casi todos estaban de acuerdo, no sólo los cretenses, era en que la isla fue patria del rey de los dioses olímpicos, y esto es de una importancia primerísima. ¿Por qué Creta, después de todo?

Existen lugares que, por naturaleza, evocan sentimientos de misticismo y temor, lugares que poseen lo que los estudiosos de la religión conocen como la cualidad numénica. Delfos es un ejemplo. Los que visitan Delfos lo sienten incluso hoy, a pesar de los modernos hoteles y bazares de recuerdos, de los coches aparcados y de los autocares de turistas. Las grutas y los monasterios también poseen esa cualidad pero sería difícil argüir que Creta comporta en algún sentido ese carácter de una manera suprema, o tan siquiera notoria. Es la isla mayor del mar Egeo, una superficie rectangular de

un máximo de unas 160 millas de longitud y 36 millas de anchura, con un área de 3.235 millas cuadradas (un poco más pequeña que Chipre o que, por ejemplo, Puerto Rico). La isla es montañosa y la vista que se obtiene al aproximarse por mar desde el Sur es recia, áspera y espectacular. Algunas de sus partes, en particular las Montañas Blancas del Oeste, son prácticamente inaccesibles, sólo hechas para las cabras salvajes y los forajidos, en la Antigüedad tanto como hoy. En un tiempo Creta fue famosa por sus cipreses y encinas, sus cerros pastoriles, sus olivos y viñedos, sus fértiles praderas y sus bahías de las costas del Este y Septentrión. (Hoy día es en su mayor parte una extensión yerma, lo que es consecuencia de los enfrentamientos entre sarracenos y cristianos a lo largo del Medievo.) Y es una isla de cuevas.

Sin embargo, una vez que hemos dicho todo esto, nos queda por explicar el nexo especial entre Zeus y Creta, habida cuenta de que descripciones análogas pueden aplicarse con la misma justeza a muchas partes de Grecia y de Asia Menor (la Turquía moderna), así como a otras islas del Egeo. No fue su geografía lo que concedió a Creta su especial preeminencia, sino su historia, o, mejor, su prehistoria. Hubo un tiempo —entre el 2000 y el 1400 a. de C., en números redondos— en que la isla gozó de una Edad de Oro, cuando era mucho más rica, poderosa y civilizada que cualquier otra región de lo que había de componer más tarde el mundo griego. Esa cultura temprana fue destruida y, literalmente, sepultada: ni siquiera sus restos físicos, al poco, fueron ya visibles por mucho tiempo. Y, no obstante, sobrevivió una vaga memoria. La vida no desapareció de la isla. Muchos de los que en un tiempo fueron grandes centros (aunque no todos), como Knossos, Gortyn y

Faistos, al cabo del tiempo hallaron nueva existencia como ciudades griegas menores y relativamente empobrecidas, conscientes, como en una penumbra y de manera falseada, de un gran pretérito, de Minos, de su laberinto y su Minotauro, y de ser la patria de Zeus, el supremo dios del Olimpo.

La semioscuridad de tal conocimiento ha de ser subrayada. Si interrogásemos a un cretense de, valga como ejemplo, el siglo v a. de C. (o a cualquier otro griego de esa época) sobre Minos, él nos lo describiría como un gran caudillo heleno que existió alguna vez. Sabría que hubo un tiempo en el que Creta había sido habitada por hombres que no eran griegos, a los que él llamaría eteo-cretenses (o sea, "verdaderos cretenses") y de los que los habitantes de Praisos, en Creta oriental, decían descender. Pero no abrigaría ni sombra de duda con respecto a que tal Edad de Oro hubiera sido una civilización *griega*, esencialmente como la suya propia, sólo que más brillante, más rica, mejor. ¿No había sido un nieto de Minos, a saber, Idomeneo, el que acaudilló uno de los gloriosos contingentes guerreros contra Troya bajo el mando de Agamenón? ¿Y qué eran Agamenón y su Micenas, y la expedición que él dirigió, sino griegos, no sólo por la lengua que hablaban, sino también por su forma de vivir?

Esta falsa imagen fue la predominante hasta los comienzos de nuestro siglo, pues en las centurias que mediaron pocos fueron los que siquiera pensaron en Creta. La isla fue campo de batalla y presa de la explotación esporádica de los romanos, de los emperadores bizantinos, de los sarracenos, de los cruzados, de los turcos y, por fin, casi en nuestros días, de los griegos, que reconquistaron la isla para sus territorios nacionales.

Sin embargo, el interés intelectual o histórico que la tal despertó fue escaso, como Polibio había atestiguado, ya se trate del que engendran los libros o del que es fruto de investigaciones personales y directas.

El primer intento de importancia lo llevó a cabo en el año 1834 un joven graduado del Trinity College de Cambridge, llamado Robert Pashley. Había acabado éste la carrera universitaria entonces al uso, compuesta de matemáticas y humanidades clásicas, y había de hacer su entrada en la abogacía. Pero primero se incorporó a esa ilustre pléyade de exploradores y arqueólogos británicos del siglo XIX —Layard, Burton y Stanley son tal vez las figuras más famosas y de seguro las más espectaculares— que estaban abriendo nuevos campos de investigación, vastos y exóticos. A los veintisiete años Pashley había aprendido de geógrafos e historiadores antiguos y de retazos de información medievales y modernos, algunos sin publicar, todo cuanto por aquel tiempo podía saberse sobre la isla de Creta. Emprendió entonces viaje, acompañado de un grabador español procedente de Malta, llamado Antonio Schranz, con ánimo de trazar mapas y describir todos los antiguos parajes que allí pudiera localizar. Tenía un ojo de lince para el terreno, de suerte que un experto de nuestros días ha podido decir que en sus siete meses y poco más de trabajo Pashley "identificó la mayor parte de los lugares de importancia con una precisión que hasta entonces no se había igualado y que después ha encontrado pocas veces su pareja".

Era también un dotado lingüista, con la habilidad de ganarse la confianza de la población local, lo que fue una razón no chica para su éxito. En 1834 Creta estaba aún bajo dominio turco, pues se les había devuelto a éstos en el acuerdo que siguió a la Guerra de la Inde-

pendencia de Grecia (1821-1831). Los cretenses, de los que una parte eran cristianos y la otra musulmanes, eran analfabetos, ignorantes y pobres y, además, no tenían razones para fiarse de nadie. Pashley escribió: "Con anterioridad al estallido de la revolución griega, Creta era la provincia peor gobernada de todo el Imperio Otomano".

Los dos tomos que constituyen la narración de los viajes de Pashley se publicaron en 1837. No salió a luz ningún volumen más porque todos sus papeles y dibujos se destruyeron en un incendio al año siguiente. Lo que consiguió llevar a la imprenta resulta fascinante no sólo por su exposición detallada de los procedimientos seguidos al realizar las identificaciones que buscaba, sino también por sus descripciones de la vida de los cretenses y, de paso, de lo que la población local se imaginaba que había sido su pretérito. Un niño de diez años, por ejemplo, le dijo que "el Laberinto de Creta era una de las siete maravillas del mundo en el tiempo de los antiguos griegos" y que "tales siete maravillas corresponden a los siete sacramentos de la Iglesia Cristiana". De hecho, ni Pashley mismo tenía mayor idea que aquel niño sobre la existencia de una gran civilización *pre-helena*. Lo que él buscaba eran vestigios grecorromanos y los halló, creyendo que pertenecían "al primerísimo período de la civilización". Al encontrar y ubicar Knossos no pudo por menos que constatar, como buen racionalista, que "las cavernas naturales y los sepulcros excavados" de la vecindad "recordaban la bien conocida leyenda tocante al Laberinto de Creta ... Sin embargo, no hay razón suficiente para creer que tal Laberinto tuviera alguna vez existencia más real que la de su fabuloso habitante".

Por el contrario, unos sesenta años más tarde Arthur

Evans, reflexionando al cabo de dos lustros sobre su primera excavación en Creta, pudo escribir: "La ciudad de Minos, el asiento legendario del Palacio construido para él, con todas las maravillas de arte que éste contenía, maravillas que fabricó su artesano Dédalo ... y el Laberinto mismo descollaban naturalmente como nuestro primer objetivo". Entre Pashley y Evans había acaecido una completa revolución en el pensamiento, revolución que había nacido no en la isla en sí, sino en primer lugar en Asia Menor y, a continuación, en la península de Grecia, y que era el logro de un solo hombre, Heinrich Schliemann. Durante ese tiempo se había ido investigando alguna cosa en Creta, pero confinándose, como hizo Pashley, a documentos y restos griegos. Los resultados no fueron de modo alguno baladíes: un hallazgo acaecido en Gortyn comprendía grandes fragmentos de un código legal del siglo v a. de C., inscrito en una piedra, hallazgo que aún es único en la arqueología de la Hélade. Se enriqueció así de manera considerable el estudio de la historia y de la civilización griegas, mientras que el esplendor de la Creta antigua permanecía tan oculto y resultaba tan improbable como lo había sido para Polibio dos milenios atrás.

Fue entonces cuando entró en escena el increíble Schliemann —sus trabajos en Troya comenzaron en 1870, en Micenas en 1876 y en Orcómenos, Grecia central, en 1881— y el mundo aprendió con asombro que, después de todo, era menester tomar en serio las leyendas de los griegos, aunque no tan literalmente como insistía el propio Schliemann. Y Schliemann no habría sido Schliemann si no hubiera tratado de extender sus esfuerzos a Knossos. Pero allí fue su vejez y el oscurantismo de la burocracia turca los que le detuvieron, y no

consiguió más que efectuar un abortado ensayo. El descubrimiento de los secretos de Knossos quedó para Evans, y nadie ha dominado de forma tan completa un campo arqueológico (a menos que aludamos al abate Breuil y a las pinturas prehistóricas de cuevas).

En nuestros días Arthur Evans (sir Arthur desde 1911) está infortunadamente nimbado de ciertas cualidades legendarias que complican otros problemas que han surgido después. Una de esas cualidades es la descabellada idea de que, en realidad, él no era sino un brillante aficionado. Los hechos son los siguientes: hijo de un distinguido arqueólogo y numismático recibió la mejor educación en historia y humanidades clásicas que era posible recibir entonces; se pasó a continuación seis años en Ragusa (hoy Dubrovnik), estudiando los archivos y las antigüedades de los eslavos meridionales y de los antiguos ilirios. Trabajó sobre las ruinas y las monedas sicilianas en compañía de su suegro, el conocido historiador E. A. Freeman, y desarrolló experiencias arqueológicas complementarias en Gran Bretaña. Pocos arqueólogos, de haber alguno, existían entonces en toda Europa mejor entrenados que él, allá por el año 1884, cuando fue nombrado director del Ashmolean Museum de Oxford a la edad de treinta y tres años.

En el curso de una visita a Atenas, Evans adquirió unos cuantos sellos grabados en piedra procedentes de Creta y pensó que se detectaban en ellos ciertos signos de una escritura desconocida. Se embarcó para la isla con ánimo de buscar más, lo que no le fue difícil pues las mujeres embarazadas se los colgaban como amuletos: "piedras de leche" los llamaban. En la Antigüedad tales piedras también se colgaban, del cuello o de la muñeca, pero su función no era la de amuletos o embrujos. El dibujo grabado era el sello o marca del posee-

dor, y con él se "sellaban" documentos, vasijas o cualquier otra cosa que requiriese tal identificación.

Las "piedras de leche" lo decidieron por él: iría a excavar en Knossos. Como era el heredero de dos fortunas, le fue dado superar las dificultades que detuvieron a Schliemann: en 1894 adquirió el lugar. Pero aún hubo que esperar hasta que los turcos dejaron por fin la isla, lo que sucedió bien entrado el año 1898; tras de lo cual comenzó a cavar casi de inmediato y, ya en su primera tentativa, descubrió el Palacio y cierto número de tabletas inscritas. La civilización "minoica", como Evans la llamó, renació en el año 1900, pues enseguida advirtió éste que aquélla era una cultura mucho más avanzada que la de la Edad de Piedra y que, al mismo tiempo, era diferente, en muchas de sus cualidades esenciales, de la cultura posterior de Atenas o de Esparta, o incluso del Knossos heleno. No podía haber símbolo mejor ni más fácilmente visible de tal diferencia que el gran Palacio mismo, con la estructura laberíntica que excavaciones ulteriores llevadas a cabo en Creta han mostrado ser característica del mundo minoico. Este tipo de palacio, y de hecho, toda fábrica de esa índole eran por completo desconocidos entre los griegos que vivieron después. Su edificio monumental característico era el templo flanqueado de columnas, estructura del todo ajena a los minoicos. De la misma suerte que lo era la escultura monumental, pues en Creta no había grandes estatuas de hombres o de dioses, y no aparece signo alguno de que existiera una deidad suprema masculina: si Zeus era un dios vetusto de Creta y no se trataba de una importación posterior, había de ser entonces un minúsculo predecesor de los Olimpíadas helenos.

Resultó claro, al proseguirse excavaciones y estudios,

que la Civilización Minoica estaba centrada en torno al palacio y que mostraba analogías con las civilizaciones contemporáneas del Oriente Próximo y no con la Grecia ulterior. Tras la Civilización Minoica encontramos un aumento muy considerable de la población, si la comparamos con los reducidos núcleos del Neolítico repartidos en los habitáculos de las cavernas de montaña, así como un importante avance en la tecnología —avance que comportaba el uso del metal— y el desarrollo de una organización social y estructura de gobierno complejas. Quienquiera mandara construir esos palacios detentaba grandes recursos no sólo en lo referente a materiales, sino también a la fuerza de trabajo humana, y tales personajes tenían acceso a ideas y mercancías procedentes de Egipto, Siria e incluso Babilonia. Todos los centros importantes de Creta se encontraban en la proximidad de buenas bahías o, por mejor decir, de playas dotadas de protección, pues en aquella época los barcos se varaban en tierra cuando las condiciones climáticas no eran favorables.

Posiblemente el aspecto que más nos sorprenda de esta civilización sea su aparente carácter pacífico. El recinto palaciego no era una fortaleza como las que hallamos en Micenas, Tirinto u otros centros de la península. Tampoco existen trazas de ninguna otra suerte de fortificación, y a duras penas hallamos alguna de armas o ejércitos. A este respecto Creta difería completamente de las sociedades contemporáneas suyas. Ni siquiera sus reyes son visibles: hay una silla real en el salón del trono de Knossos, pero las paredes están decoradas con animales míticos y dibujos de plantas. El señorío de las aguas podría explicarnos este sentimiento de perfecta seguridad ante ataques procedentes de ultramar. Sin embargo, ¿por ventura no existía peligro de

querella entre los distintos palacios? Y ¿no era menester ninguna coacción y protección policial en el interior?

Éstas son las preguntas que, evidentemente, hemos de formularnos; en nuestros días aún no pueden responderse, en razón de que la evidencia con la que contamos es en gran medida material —a saber, edificios, herramientas, cerámicas y obras de arte— y tales objetos nunca nos podrán decir mucho por lo que se refiere a las instituciones o ideas sociales de una civilización dada. Evans y otros arqueólogos hallaron muchas tablillas inscritas, pero, en la vida de aquél, éstas desafiaron todos los esfuerzos de identificación. Es una paradoja de la carrera de Evans el hecho de que, habiendo ido a Creta en virtud del descubrimiento de unos caracteres desconocidos inscritos sobre sellos de piedra, procediera a concentrar sus esfuerzos en todas las demás cosas que halló en la isla y dejara de lado la publicación de tales tabletas, con lo que es probable que retrasara su desciframiento.

Evans murió en 1941, a la edad de noventa años y trabajando aún en sus publicaciones. Hombre de energía y voluntad demoníacas, se hizo con el respaldo leal de un grupo de colaboradores muy efectivos, y sus esfuerzos de pionero fueron continuados por otros excavadores por todo el ámbito de Creta. También era un polemista feroz, capaz —y así lo hizo— de acallar las voces disidentes. Por consiguiente, la visión de la Creta Minoica por lo general aceptada en 1941 era la de Evans, visión que incluía, está bien decirlo, buena parte de inferencias y reconstrucciones imaginarias, como cualquier turista puede advertir hoy en Knossos, si es razonablemente observador y cierra sus oídos a la cháchara oficial de los guías.

Con esto no pretendo decir que la imaginación no sea una de las herramientas esenciales del arqueólogo. Piénsese en la cuestión básica de las fechas: ¿cuándo comenzó la Civilización Minoica?, ¿cuándo concluyó? Estas preguntas habían de contestarse (y así siguen hoy) sin la ayuda de un solo documento minoico datado. El fechado es, por consiguiente, arqueológico; es decir, que se decide tras un cuidadoso estudio de los distintos niveles de las ruinas y la consideración de objetos datables importados de otras sociedades como, por ejemplo, de Egipto, y la observación de similitudes entre ellos y objetos cretenses que se hayan encontrado asimismo en contextos datables de otras localidades. Lograr tan siquiera una aproximación a la verdad requiere una gran sensibilidad a las minucias estilísticas y a la artesanía, cualidad ésta que Evans poseyó en gran manera. En el mejor de los casos de ahí sólo resultará una aproximación: merece la pena insistir en ello precisamente ahora, cuando se debate otra vez la cronología cretense con un calor que está en proporción inversa a la certeza que nadie puede razonablemente reivindicar.

Es posible exponer la cronología de Evans en un cuadro (según la ha modificado recientemente R. W. Hutchinson, quien desde 1934 a 1947 fue director de la villa Ariadne, el cuartel general que Evans se edificó en Knossos):

Minoico Antiguo	I:	2500-2400 a. de C.
	II:	2400-2100 "
	III:	2100-1950 "
Minoico Medio	I:	1950-1840 a. de C.
	II:	1840-1750 "
	III:	1750-1550 "

Minoico Superior	I:	1550-1450 a. de C.
	II:	1450-1400 "
	III:	1400-1050 "

Casi salta a la vista que este modelo es simétrico con una pulcritud excesiva. Comporta además un factor de generalización, pues el esquema, que se obtuvo de las ruinas de Knossos, fue extendido peligrosamente a toda Creta, aunque ahora se sepa con certitud que, por lo menos una parte de él, carece de valor si lo referimos a otras localidades como Faistos, por ejemplo. Y, además, ¿por qué había de tenerlo? Que toda Creta fuera monolítica en su cultura y política es una presunción no sólo gratuita sino también, en nuestros días, demostrablemente falsa. Con todo, una vez apuntados estos defectos, ésta es la cronología aceptada más comúnmente, reconociéndose en el Minoico Medio el gran período creativo y en el año 1400 la fecha en verdad terminal. Advino entonces una destrucción masiva de la que la Civilización Minoica ya no se recobraría nunca. Evans despachó al Minoico Superior III como un mundo miserable de "colonos usurpadores".

Después de preguntarse por el "cuándo", la siguiente cuestión será, por supuesto, el "quién". Que tuvieron lugar migraciones a Creta antes y durante el período minoico está fuera de duda. La última de ellas trajo helenos a la isla. Pero, ¿quiénes eran y de dónde llegaron los primeros migradores? Estas cuestiones están aún en gran medida abiertas, y a ellas volveremos pronto. Sobre los griegos fue la más famosa de las disputas personales de Evans. Existen afinidades e influencias inequívocas entre el último arte palaciego cretense y la gran civilización que se desarrollaba entonces en la península helena (civilización que ahora conocemos co-

mo micénica). Evans naturalmente insistía en que prioridad y originalidad eran cretenses, y poco faltó para que truncara la carrera de un joven arqueólogo, Alan Wace —con el tiempo la más alta autoridad en lo relativo a Micenas— que dio en ponerlo en duda (y que, como después se ha probado, se acercó así mucho más a la verdad).

El veredicto final, parecía razonable creer, estaba encerrado en las indescifrables escrituras, de las que se encontraron más de las que Evans había esperado en un principio. Cuando se piensa en la cantidad de formas diferentes de escribir que el hombre ha inventado en el curso de toda su historia, resulta sorprendente que la pequeña isla de Creta haya producido al menos dos enteramente propias. Existía así una escritura con dibujos modificados, a la que Evans llamó "jeroglífica" por su analogía con la egipcia; había después dos escrituras diferentes y más avanzadas (en las que los signos individuales representan sílabas), que aquél bautizó como linear A y B respectivamente; y en un disquito hallado en Faistos, posiblemente un objeto importado, se encontró aún otro sistema de escritura. Todos ellos son exclusivos de Creta, con la excepción del linear B, cuyo uso estaba más difundido en la península helena que en la isla misma, pero que aparece sólo en textos muy cortos o en señales inscritas en sellos de piedra y cerámicas, con lo que las dificultades del desciframiento se acrecientan inconmensurablemente en virtud de esa misma brevedad. Es menester recordar que la escritura sobre materiales perecederos, como los papiros egipcios —incluso de haber habido algunos, lo que no sabemos— no habría sobrevivido en el clima de Creta. Ciertos registros de palacios se conservaban en pequeñas tabletas de arcilla, con forma de hoja, que no se cocían

y que se tiraban en cuanto no se precisaba de ellas. La destrucción de los palacios fue acompañada de grandes incendios, los cuales tuvieron como resultado el calentar y cocer toda tableta inscrita que estuviera cerca, y sólo ésas son las que las excavaciones modernas han recuperado.

En 1952 un joven arquitecto británico, Michael Ventris, tras años de intensa labor, anunció que el idioma de las tabletas escritas en linear B era una forma arcaica del griego. Este descubrimiento puso de inmediato en duda, aunque de manera exasperante, gran parte de lo que se había convertido en el cuadro ortodoxo de la Civilización Minoica. Era ahora seguro que los gobernantes de Knossos, en el tiempo de la destrucción, eran gentes de lengua griega. No obstante, ¿cuándo habían llegado, en qué número, y a qué fin? Las tabletas no tenían fechas. Su contenido se reducía a las prosaicas minucias de raciones, rebaños de ovejas, inventarios de los bienes del palacio y cosas similares. Confirmaban y completaban así el cuadro que las mismas ruinas sugerían, a saber, el de una sociedad sumamente centralizada, burocrática y gobernada de un modo palaciego; pero, por desgracia, no contenían información significativa alguna sobre política o contactos con otras comunidades. Y hasta entonces la escritura linear B no se había encontrado en ninguna localidad cretense que no fuese Knossos. ¿Significa esto que la conquista realizada por los grecoparlantes no se extendió al resto de la isla? Posiblemente; o tal vez quiera decir que en esto nos malgobierna el azar, o la suerte de los arqueólogos.

El linear B es una escritura derivada del linear A, pero el éxito de Ventris en leer aquél no ha conducido aún al desciframiento de éste. Esto es en parte debido

a que los textos existentes son muy pocos. Aunque las tabletas con escritura linear A, al contrario de lo que sucede con el linear B, se han encontrado en buen número de localidades cretenses, los fragmentos de linear B procedentes de Knossos tan sólo (excluyendo de este cálculo a la península) superan en número a todos los textos de linear A en una proporción aproximada de uno a diez. Pero la dificultad viene creada principalmente por el hecho de que el idioma de las tabletas con linear A no es ciertamente el griego y posiblemente no se trata de una lengua conocida. Un profundo trabajo de criptografía se está llevando a efecto de una manera continuada. De vez en cuando aparece el espectacular anuncio de una clave, pero todos han demostrado tratarse de falsas alarmas, de suerte que aún se puede afirmar, como John Chadwick escribió en 1958, que "estamos forzados a admitir que progresos ulteriores parecen estar, por el momento, frenados en razón de la insuficiencia de material con que se cuenta". Una conclusión, empero, parece segura: el idioma de la escritura linear A era el del pueblo que creó la Edad de Oro del Minoico mucho antes de que una comunidad grecoparlante viniera a gobernar en Knossos en la fase final, y la escritura silábica fue inventada, en su origen, para tal idioma y sólo más tarde se trasladó al griego, al que no cuadraba muy bien (exactamente el alfabeto fenicio y la escritura cuneiforme se emplearon respectivamente para lenguas distintas de las originales). Así pues, nuestras dos viejas preguntas se quedan sin contestar: ¿quién? y ¿cuándo?

Las tabletas no pueden darnos solución a la segunda, no solamente porque no comportan fechas, sino también porque todas ellas son el producto de un momento aislado en el tiempo, a saber, el momento en el que acae-

ció el incendio de algún palacio. De esta suerte sabemos que el linear B se usaba en Knossos cuando éste fue destruido, pero no sabemos cuándo se introdujo tal escritura ni hasta qué punto puede haber sido modificada con el paso de los años. Tenemos que seguir confiando en el fechado arqueológico. Aunque la mayor parte de los arqueólogos aceptan aún, en su esencia, el esquema cronológico de Evans, por lo menos en lo que se refiere a Knossos, el tal está siendo puesto en duda con gran energía, principalmente por el profesor Leonard Palmer de Oxford. Sus dudas comenzaron a partir del hecho de que allí donde las tabletas con linear B habían sido halladas en la península, como en Pylos por ejemplo, en las mismas condiciones que en Knossos (también aquí gracias a un incendio acaecido al destruirse los palacios), la fecha generalmente aceptada es en torno a 1200 a. de C., o sea, doscientos años después de la fecha que Evans estipuló para el fin de la gran época minoica, aunque el lenguaje y el contenido general de las tabletas de Knossos son en esencia indistinguibles de las de la península. La época, arguye Palmer, ha de ser aproximadamente la misma. A partir de esta simple argumentación, la discusión se ha tornado sumamente técnica, complicada y áspera. Los cuadernos de Evans se han examinado, para confrontar sus afirmaciones públicas con las primeras impresiones que anotó cuando las excavaciones se estaban llevando a efecto. Se hicieron nuevos esfuerzos por correlatar y sincronizar los restos de Knossos con los de otros lugares en los que, como ya hemos dicho, el claro esquema de Evans no puede aplicarse si no es modificado drásticamente y el viejo y, al fin y al cabo, crucial problema de las relaciones exactas entre las dos culturas, Creta y la península, se está discutiendo otra vez.

La violencia de la polémica no ha conseguido que al profano le resulte más fácil la mera aprehensión de lo que está en disputa. No se puede trasladar con tanta simplicidad la destrucción de Knossos a un tiempo en doscientos años posterior y dejar el asunto ahí. De tener Palmer razón, entonces habría de modificarse toda la cronología de la última gran fase minoica y, con ello, nuestra apreciación del elemento heleno tanto en la isla como en el continente. Asimismo, de estar en lo cierto, entonces tal vez la misma escritura linear B sea una invención peninsular y no cretense. Además, si tal es el caso, sería menester abandonar el cuadro que Evans postuló de un largo y miserable período de pioneros intrusos en Knossos, y habríamos de pensar que la gran ola de destrucción de en torno al 1200 a. de C. que barrió la península se extendió a Creta también.

En esta medida, el fechado de Palmer es un notable reto a la cronología ortodoxa. Por otro lado, no está implicado en él que la visión completa de la Civilización Minoica, desde sus orígenes en el Neolítico, tres centurias o más con anterioridad al año 2000 a. de C., haya de rechazarse. Hoy se sabe más que lo que Evans supiera nunca, y mayor conocimiento inevitablemente quiere decir mayor corrección, elaboración y refinamiento del cuadro. Pero el logro de aquél ha quedado como uno de los monumentos de la historia de la arqueología, y aún es más notable por cuanto que comenzó su labor cuando el tema y sus técnicas eran nuevos y con frecuencia toscos. Toda sugerencia acerca de que Evans era incompetente o falto de nobleza intelectual es tan disparatada como el mito de su calidad de aficionado. Es fácil mostrarse superior y más hábil después de que otro ya ha dado los primeros y desbastadores golpes de pala.

En lo que todas las facciones de esta novísima controversia están de acuerdo es en lo relativo al nexo esencial existente entre, por un lado, el estrato pregriego de la población cretense y, por otro, el Asia Menor. Parte de la evidencia es lingüística (y también aquí sumamente técnica), como la que proporcionan los nombres pre-helenos de localidades cual Knossos o Tylissos, y parte es arqueológica. Pero lo que resulta más evidente es el omnipresente toro. En los frescos cretenses aparece éste por todas partes, desempeñando diversos papeles (pero nunca el de deidad o el de figura semejante al Minotauro, que debe ser una invención griega post-minoica). También aparecen los misteriosos "cuerpos de la consagración", que a veces sirven como una base en la que se clava el hacha bicéfala (a guisa de estandarte) y cuya combinación posiblemente tenía cierto sentido cultual. Pues bien, el toro también se conoce en contextos religiosos del Asia Menor, asociado por ejemplo con el dios del clima de los hititas y en los descubrimientos realizados a partir de 1961 por James Mellaart en Çatal Hüyük, localidad situada en la llanura de Konya en la región sudcentral del Asia Menor (hecho éste que reviste un carácter sumamente sensacional). En efecto, se trata de un asentamiento neolítico cuyo nivel inferior se ha fechado en 6500 años a. de C. Mellaart encontró no sólo pinturas murales que no disemejan de las ubicadas en el Levante español —procedentes de la Edad de Piedra—, sino también cuernos de toro ceremonialmente dispuestos de una manera que recuerda de modo notable a los "cuernos de la consagración" cretense.

El salto desde la Anatolia del 6500 a. de C. a la Creta del 2000 es largo, pero este nuevo hallazgo, contemplado con los demás nexos que conocemos, no

puede rechazarse cual si se tratase de una coincidencia sin sentido. El punto esencial es que todos estos eslabones sugieren auténticas migraciones de Anatolia a Creta en algún momento del nebuloso pretérito, y no únicamente un préstamo de ideas o instituciones, préstamo que también estuvo acaeciendo durante todo aquel período.

Es claro, pues, que el redescubrimiento de Creta constituye aún hoy un proceso en gran medida sin completar. En 1962 el arqueólogo griego Nicholas Platon descubrió un gran palacio laberíntico, y en 1962 algunas tabletas con escritura linear A en las cercanías del pueblo de Kato Zakro, en la costa oriental. El tal resultó ser el cuarto en tamaño de entre los palacios cretenses desenterrados hasta aquí, o sea tras los de Knossos, Faistos y Mallia, aunque un arqueólogo de primer rango, el compañero de Evans D. G. Hogarth, había excavado allí en 1901 y no había dado con él (palacio éste del que no se conoce el antiguo nombre). En la península helena, en Tebas, unas obras de construcción llevadas a cabo en 1964 sacaron a luz las primeras tabletas con escritura linear B halladas en esa localidad, junto con cierto número de sellos de piedra babilónicos fechables, de los que por lo menos uno databa del período que va del 1375 al 1350 a. de C. No hace mucho, unas excavaciones comenzadas en la isla egea de Santorini han hecho surgir nuevas preguntas en torno al impacto que causaron en Creta las masivas erupciones volcánicas acaecidas allí en una fecha que se estima colocada en algún lugar entre el 1500 y el 1450 a. de C. Las llanuras de Anatolia abundan en montículos similares a los de Çatal Hüyük, lo que comporta posibilidades sin cuento. El fecha-

do a base del carbono-14 ya ha antepuesto en mil años el Neolítico cretense y puede ser que algún día ofrezca una respuesta científica a la cronología posterior. El análisis químico de las arcillas y pigmentos de la cerámica proporcionan también una base nueva y segura para el análisis estilístico.

Parece, pues, inevitable que todos estos problemas y todas estas propuestas levanten grandes nubes de publicidad y hagan esgrimirse reivindicaciones y contrarreivindicaciones con una certeza o un calor que no se justifican. El principal daño que se le infiere a este proceso consiste en distraer la atención de lo que es esencial en él para llevarla a lo que es efímero y a las individualidades personales. Lo esencial, al fin y al cabo, es una gran civilización perdida y, en algunos aspectos, plena de atractivo. Mientras estamos a la espera de informaciones ulteriores, hay ciertas cuestiones (relativas a los orígenes, a las relaciones, a las fechas) sobre el arte y la arquitectura, los logros técnicos, las implicaciones de una cierta organización social, que es menester tener en consideración. Así, por ejemplo, la de la catástrofe final, tanto en Creta en el 1400 a. de C. o en el 1200 a. de C., como en la península griega. Cuando los helenos, siglos más tarde, reemergieron a la plena luz de la Historia, aún hablaban griego, pero usaban una nueva escritura y su modo de vivir era enteramente distinto. Por eso es por lo que la Creta Minoica y la Grecia Micénica no pueden por menos de pertenecer, hablando con rigor, a la *prehistoria* helena.

2. UNA PÉRDIDA: LA GUERRA DE TROYA

La toma de Troya y los viajes de Ulises han detentado un señorío sin rival sobre la imaginación por un período de tiempo superior a los dos mil quinientos años. La cadena de la tradición no fue rota, a lo largo de la Antigüedad y del Medievo, hasta nuestros propios días, en los que la palabra "odisea" es una expresión común, al igual que "talón de Aquiles" o "caballo de Troya". En época tan lejana como es el año 500 a. de C., o incluso antes, los etruscos ya sentían predilección por las escenas de la Guerra de Troya, representadas en la cerámica pintada griega que ellos importaron a la Italia central. Los romanos fueron incluso más lejos y se emparentaron directamente con los troyanos al crear una nueva leyenda de su fundación, incompatible con el mito, más antiguo, de Rómulo —del que se suponía que la ciudad había tomado nombre—. Su nuevo héroe-fundador fue Eneas, uno de los supervivientes de Troya, y fue en torno suyo y no de Rómulo acerca de quien Virgilio compuso la gran obra épica romana, la *Eneida.* El ejemplo romano se extendió y durante la Edad Media se creyó comúnmente que la historia inglesa comenzaba con Bruto (o Brutus) el Troyano y que los francos descendían de Francus, hijo de Héctor.

La información más completa y más antigua con la

que contamos acerca de la Guerra de Troya se deriva de dos poemas, la *Ilíada* y la *Odisea*, de unos dieciséis mil y doce mil versos de longitud respectivamente, atribuidos ambos a Homero (si bien los estudiosos modernos creen en su conjunto que se trata aquí de dos "compositores monumentales" y los colocan en el siglo VIII a. de C. o a comienzos del VII). Sin embargo, tales poemas no nos ofrecen nada parecido a lo que es la totalidad del relato. La *Ilíada* se dedica a unas pocas semanas del décimo año de la lucha y no concluye con la toma de la ciudad, sino con la muerte de Héctor, el más grande de los guerreros de Troya.

La *Odisea*, por su parte, nos narra las andanzas de Ulises, prolongadas por diez años después de la victoria y antes de que pudiera volver a su nativa Ítaca, una islita de la costa occidental de la Hélade. Existe, sobre todo en este último poema, buena parte de remembranza de lo acontecido que nos ayuda a llenar el relato, pero aún así los episodios omitidos son abundantes. Para colmarlos hemos menester de materiales fragmentarios, dispersos en la literatura griega y romana de todas clases, como por ejemplo en las grandes tragedias atenienses, en las obras de historiógrafos y mitógrafos o en los poemas latinos de Ovidio. Al tratar de juntar todos estos cabos nos encontramos con que son demasiados, y con que, a menudo, están en contradicción. La imaginación mítica no se quedó en la *Ilíada* y la *Odisea*, sino que siguió creando variantes y combinaciones nuevas, a la vez que hacía revivir vetustas tradiciones que Homero no había incluido.

Las incongruencias se dan incluso en lo que respecta a las más centrales figuras. Por ejemplo, conve-

nían todos en que Helena era la hija de Zeus y de Leda (hija ésta del rey Tíndaro de Esparta), pero he aquí que Homero dejó en la sombra el elemento más interesante y más famoso del relato de su nacimiento. Esto es, en la traducción de Richmond Lattimore, lo que Eurípides hace decir a Helena en la tragedia que lleva su nombre:

> Y no es mi patria obscura. Llaman a ese lugar Esparta, y mi padre era Tíndaro, si bien todos narran la conseja de cómo Zeus tomó la forma de un cisne volador al que perseguía un águila y llegó por los aires junto a mi madre Leda, conquistando traidoramente el acto del amor. Tal vez sea así.

Helena tuvo dos hermanos gemelos llamados Cástor y Polux. En la *Ilíada* se los considera mortales (de hecho habían muerto ya), mientras que los griegos posteriores creyeron por lo general que se trataba de dos dioses; recibían culto en Esparta, entre los colonos griegos de la Magna Grecia y en algún otro lugar. Por otra parte, no más tarde del 550 a. de C. un poeta lírico llamado Estesícoro introdujo un episodio fundamentalmente nuevo con ánimo de salvar la reputación de Helena en un tiempo en que los valores humanos habían sufrido una mutación. Según su versión, Paris secuestró a Helena sólo hasta llegar a Egipto, y allí el buen rey Proteo (el Viejo del Mar) la ocultó y se la trocó por un fantasma a quien el vano príncipe de Troya se llevó con él, equivocado al pensar que tenía consigo a la Helena de carne y hueso.

Estos ejemplos de incongruencia podrían multiplicarse por centenares. No pasaron inadvertidos entre los helenos cultos y en la Antigüedad desarrollóse algo parecido a una literatura erudita sobre el tema. Así,

el gran geógrafo Eratóstenes (que murió en el 194 a. de C.) descalificó como ociosos todos los intentos de identificar Sicilia e Italia con los lugares en los que Odiseo vivió sus fabulosas experiencias —juego éste que aún prosiguen algunos estudiosos modernos—. "Homero —escribió— ni conocía esos parajes ni deseaba colocar las andanzas del héroe en lugares que nos resultaran familiares." Otros antiguos desaprobaron los aspectos éticos de la fábula, en particular la imagen homérica de los dioses. "Homero y Hesiodo —protestaba el filósofo Jenófanes en el siglo VI a. de C.— han atribuido a los dioses cuanta cosa hay de mala y reprobable en los humanos: el hurto, el adulterio y la falsedad." Sin embargo, no se registra el nombre de ningún griego o romano que rechazase por entero la verdad histórica de la conseja. Heródoto, "el padre de la Historia", investigador mucho más penetrante y mucho menos incauto de lo que con frecuencia se concede, adscribía los comienzos de la mutua hostilidad entre griegos y persas a la Guerra de Troya, cuando "los helenos, nada más que por una moza de Esparta, reunieron un gran ejército, invadieron el Asia y destruyeron el reino de Príamo" (I, 4). A la generación siguiente, el aún más precavido Tucídides prologó y justificó su historia de la guerra entre Atenas y Esparta arguyendo que la tal era la más grande de todos los tiempos, superando incluso a la Guerra de Troya. Los primeros Padres de la Iglesia también tenían que prestar a Homero la atención precisa y surgió entre paganos y cristianos una chistosa disputa sobre la prioridad de Homero o de Moisés.

Un breve bosquejo del relato en el que creían todos sería éste: Paris, también llamado Alejandro y uno de los hijos de Príamo, rey éste de Ilión o Troya, visitó

Esparta y se enamoró de Helena, esposa del rey Menelao. Su amor fue correspondido gracias a Afrodita (a la que los romanos llamaron Venus) y la pareja huyó de Esparta rumbo a Troya, en donde vivieron con mayor o menor dicha como marido y mujer. Menelao, airado por esta grave violación de las leyes de la hospitalidad, pidió ayuda a Agamenón, su hermano más poderoso y rey de Micenas. Los dos emplazaron a los demás príncipes y caudillos helenos a unirse para invadir Troya, y todos juntos reunieron una armada de 1.186 naves con las que zarparon de Aúlide, en el estrecho de Euripo —el cual separa la isla de Eubea de la península—. Tras diez años de guerra los griegos derrotaron a los troyanos y a sus aliados de Asia. Troya fue tomada y arrasada, se reconquistó el honor, y algunos de los héroes que regresaron comenzaron entonces una nueva serie de aventuras. Mientras que Menelao y Helena se disponían a pasar una apacible vejez en Esparta, Agamenón fue al poco asesinado por su esposa Clitemnestra (la hermana de Helena) y por su amante. Y otros diez años hubieron de pasar hasta que el dios Poseidón permitiera a Ulises volver por fin a su patria.

El papel desempeñado por los dioses en el transcurso de todo el relato fue activo, comenzando por la actuación inicial de Afrodita al ponerlo en marcha. París había sido su favorito desde el día en que, siguiendo las órdenes de Zeus, el tal había intervenido como árbitro en un torneo de belleza entre tres diosas, y decidido por Afrodita. Las otras dos, Hera y Atenea, estaban por supuesto indignadas, y fue su odio, primordialmente el de Hera, el que determinó que Troya fuese tomada por los griegos. Hicieron falta dos lus-

tros para que esta venganza se consumara, pero ello se debió a que hubo otros dioses que se pusieron del lado de los troyanos en la pelea. Si bien parece que el propio Zeus no estaba del todo de acuerdo en permitir la destrucción de Troya, al final le resultó imposible oponer resistencia a las maquinaciones y engaños de seducción de su esposa Hera.

Pensasen en lo que pensasen los helenos con respecto a este lado de la fábula —y dilucidar esto no es una cuestión fácil—, en nuestra época ha sido preciso evidentemente, dejarlo de lado en cuanto licencia poética o alegoría, o bien como baladí superstición pagana, para quedarse con lo que es su lado "humano" en cuanto historia real. Pero también existen otras dificultades. Hay, por ejemplo, una escena en el libro X de la *Ilíada* en la que Helena se sitúa con el rey Príamo en las murallas de Troya e identifica para él a algunos de los principales caudillos griegos, lo que es cosa singular después de diez años, en los que, por demás, no parece que las fuerzas expedicionarias recibieran ni un solo relevo ni tampoco que el tiempo transcurrido en la patria fuera rico en aconteceres. Clitemnestra tomó un amante, pero aparte de esto, el tiempo se paralizó mientras todos esperaban pasivamente a que acabase la guerra.

Desnudado de la magia de su poesía, en la holganza de su discurrir y en las riquezas de sus detalles, el cuento homérico suena monótono y poco fehaciente. Pero entonces cabría reducir todos los grandes acontecimientos, sean de la leyenda o de la Historia, a tan vacua mediocridad, y ello no es mi intención aquí. Precisamente fue el genio homérico el que capturó la imaginación y el que, por ende, es básicamente responsable del modo en que la poesía se convirtió en

historia. Tampoco fueron los antiguos los únicos que aceptaron como cierto ese relato, en sus cosas esenciales y a pesar de los dioses y de las incongruencias, sino que casi todo el mundo lo creyó tal hasta el pasado siglo.

Si, entonces, nos preguntamos: ¿por qué ha habido hombres inteligentes que por más de 2.500 años han seguido creyendo que hay una verdad histórica tras la *Ilíada* y la *Odisea*?, la respuesta parece ser la que Milton esgrimió para aceptar la historia legendaria de Gran Bretaña: "Que aquellos vetustos y autóctonos reyes nunca hayan sido gentes de carne y hueso, ni hecho en la vida al menos una parte de las cosas que se han recordado durante tiempo tan largo, no puede pensarse, empero, si no es con una incredulidad en demasía estrecha". En nuestros días se concederá, por lo general, que este tipo de razonamiento no es muy poderoso, pues se limita al simple y nada persuasivo argumento que asigna credibilidad a una conseja únicamente porque "se ha recordado durante tiempo tan largo", es decir, porque se ha repetido muy a menudo. El nacimiento de la crítica histórica en el pasado siglo destruyó la fe en ese tipo de argumentación, lo que llevó, primero, a serias dudas y, a continuación, al rechazo sin más de la historicidad de la Guerra de Troya. El banquero y liberal inglés George Grote, cuya *History of Greece* en doce volúmenes, publicados entre 1846 y 1856, fue la primera gran obra moderna sobre el tema (y una de las más importantes jamás escritas) no dudó en afirmar que todo el relato de Troya no era sino una "fábula interesante". Escribía este autor que, a pesar de su gran atractivo, "era un error el separar a ésta de las demás fábulas, basados en que descansaba sobre cimientos diferentes y más seguros". Le

quedan, pues, al historiador "dos caminos y sólo dos", a saber, "... o dejar a un lado todos los mitos ... o bien narrarlos en cuanto mitos y abstenerse de mezclarlos con la historia certificable y común".

La opinión que Grote postulaba fue ganando rápidamente terreno hasta que Schliemann cambió las tornas merced a sus descubrimientos arqueológicos. Recogió éste una idea difundida en ciertos rumores según los que la perdida ciudad de Troya estaba enterrada en una colina de 85 pies de altura llamada Hissarlik y situada en el extremo noroccidental de Turquía, a unas 4 millas del Egeo y dominando una fértil y amplia planicie. Comenzó allí sus excavaciones en 1860 y al momento halló murallas de fortificaciones. En seguida mostró pruebas incontrovertibles de que Hissarlik había sido una importante ciudad, con una larga historia, y desenterró, entre otras cosas, armas, joyas y objetos de plata y oro.

Seis años después Schliemann fijó su atención en Micenas, en Grecia ahora, y en pocas semanas volvió a encontrar oro, en un sentido literal, cuando desenterró las llamadas Tumbas de la Flecha con sus notables tesoros. En su opinión, ésta resultaba ser la doble prueba, la prueba material, de los cuentos homéricos; la tal constituía la "evidencia independiente" cuya falta habían aprovechado tanto estudiosos como Grote. En las décadas que siguieron, los argumentos de Schliemann, respaldados por nuevos descubrimientos arqueológicos, conquistaron a casi todo el mundo. Hoy día ya no puede ponerse seriamente en duda el que Hissarlik no sea la Troya de la leyenda y de la Historia, incluso en particularidades tales como los huesos de caballo hallados allí. "De esta suerte celebraron los funerales de Héctor, domador de caballos", dice el úl-

timo verso de la *Ilíada.* Tampoco puede dudarse ya de que muchos de los lugares de la Hélade (aunque no todos) que se nombran en los poemas homéricos como sedes de poder no fueran de hecho centros importantes en la época en la que se supone que acaeció la Guerra de Troya.

Es menester, empero, dejar igualmente claro lo que la arqueología no ha podido verificar. La descripción homérica del emplazamiento de Troya disemeja lo bastante de la real como para justificar el veredicto del profesor Rhys Carpenter de Bryn Mawr, quien en 1946 escribió que "en una de las dos Troyas, en la de Homero o en la de Schliemann, hay algo que no convence". Tampoco es cierto que una coalición procedente de la península griega —o de cualquier otro lugar— arrasara Troya hasta las piedras y para siempre: el lugar fue habitado de nuevo, y las ruinas se reconstruyeron tras las distintas destrucciones. De seguro que éstas no son objeciones definitivas y pueden legítimamente atribuirse a los errores y exageraciones inevitables al transmitirse un cuento de forma oral durante tantas centurias. Las dificultades que tocan al fechado de la guerra son, no obstante, de mayor peso. Los dos grandes "tesoros" que Schliemann halló en Troya y en Micenas no pertenecen a las civilizaciones que sería menester. La guerra en torno a la que se teje la tradición no pudo haber acaecido en el tiempo en que se constituyó ninguno de los dos "tesoros". El de Troya pertenece al período que los arqueólogos denominan ahora el de Troya II, 2500-2200 a. de C., o sea, antes de que hubiera griegos en Europa y cerca de un milenio antes de la Edad Micénica de la Hélade. Y el tesoro de las Tumbas de la Flecha de Micenas es asimismo demasiado antiguo, pues data del

año 1500 antes de nuestra Era. El período de esplendor que sigue en la historia troyana se sitúa en Troya VI, en su zenit a juzgar por las fortificaciones, y duró aproximadamente del 1800 al 1300 a. de C., siendo ésta la época en la que el caballo hizo su aparición en esa parte del mundo. Troya VI también concluyó con una destrucción masiva pero no en tiempo indebido otra vez, sino, lo que es aún peor, como consecuencia de un terremoto y no de la industria humana, si es que las ruinas se han interpretado bien.

A Troya VI le siguió una comunidad apagada y pobre, arracimada en un pequeño sector del cerro, y en nada parecida a la pintura homérica de la ciudad vasta y próspera de Príamo que cabría imaginarse. Tal ciudad, Troya VIIa, fue también destruida y ella, infortunadamente, ha de ser —de escoger alguna— la ciudad de la guerra de Ilión. Al menos ésta manifiesta nexos con la península helena, como lo muestran los casteos de cerámica micénica hallados por los excavadores, y la fecha de su destrucción —que los cálculos colocan entre el 1260 y el 1200 a. de C.— corresponde a la centuria que se precisaba, esto es, a la época de los grandes centros palaciegos de la Hélade. No obstante, no se ha encontrado nada —y es menester recalcar que este nada ha de entenderse en un sentido literal, o sea, ni el más mínimo rastro— que señale *quiénes* fueron los destructores. Dicho de otra manera, la arqueología troyana no ha conseguido comprobar los relatos homéricos en este su punto más esencial, a pesar de las repetidas aserciones de los arqueólogos en sentido contrario.

¿Qué nos dice, pues, la arqueología micénica? Troya no produjo un sólo texto escrito, en ninguna lengua; sin embargo, hoy nos es posible leer las tablillas de

arcilla que, escritas en los caracteres convencionalmente conocidos como linear B, fueron hallados en Micenas y en Pylos en la Hélade (y unos pocos en Tebas en 1964), así como en Knossos en Gandía. ¿Contribuyen en algo a solucionar este rompecabezas? La simple respuesta es que tampoco ellos contienen ni una minúscula pieza de información que remita explícitamente a Troya o a la Guerra de Troya, y ni siquiera mencionan a Ilión. Lo más que podemos exprimir de nuestro conocimiento de tal período de la historia griega serán algunas afirmaciones que comenzarían así: "si hubo en realidad una Guerra de Troya". Entonces era cuando Micenas y Pylos, y otros centros nombrados en la *Ilíada*, eran lo bastante fuertes, en el siglo que va del 1300 al 1200 a. de C., como para reunir un ejército invasor considerable, y además mantenían contactos con varios lugares de la costa anatólica y podrían haberse unido en una coalición. Sin embargo, todo esto no es sino un "podrían haber" y nada más.

La única base con la que contamos para pensar que hubo una Guerra de Troya sigue siendo la vieja tradición, y los motivos que existieran detrás de tan compleja expedición ultramarina están aún por explicarse. Heródoto quizá creyera que el rapto de Helena era razón suficiente, pero a ningún historiador contemporáneo le es dable hacer descansar su aceptación de la guerra sobre tan débil, por más que romántica, excusa. Y de una manera natural no nos viene a mientes ninguna alternativa aceptable. La cerámica revela relaciones comerciales ininterrumpidas, pero no sólo con Troya, sino también con otras regiones del Levante, y nada hay que sugiera una guerra comercial. Si imaginamos que se trató de una incursión para con-

quistar botín, las objeciones serán: primera, que la guerra que se narra es inconmensurablemente mayor que sería el caso habitual, incluso teniendo en cuenta la exageración de la poesía; segunda, que los piratas se equivocaron muy mucho al poner velas a un lugar tan miserable como Troya VIIa, cuando existían muchas posibilidades más provechosas y cuando podemos suponer que su conocimiento del lugar era lo bastante detallado como para haber evitado equivocación tan descabellada.

Existe, empero, otra fuente de información que es menester investigar. Precisamente en los dos siglos que conocemos como Edad Micénica, esto es, el catorce y el trece, los hititas detentaban dominio sobre un considerable imperio, el cual comprendía la mayor parte de la Turquía actual; además, hacían sentir su influencia en Siria y las relaciones que mantenían con Egipto y Asiria se desarrollaban como entre iguales. Los archivos reales de los hititas, descubiertos en 1907 en la localidad de Boghaz-Köy (Turquía central), incluyen miles de documentos oficiales de ese tipo que falta en las tabletas del linear B en Grecia, a saber, leyes, decretos y tratados. Unos veinte textos, la mayor parte por desgracia en estado fragmentario, mencionan un reino o territorio independiente llamado Achchijawa, el cual mantenía por lo general unas relaciones más o menos amistosas con los hititas pero que era de menor extensión y poder. En una ocasión, un rey hitita que se hallaba enfermo impreca a los dioses de Achchijawa pidiéndoles la curación, otra vez un enemigo es exiliado a Achchijawa; una tercera, cuando los hititas estaban en guerra con Asiria, el rey de aquéllos ordena que "ningún barco zarpe para el país de Achchijawa".

La importancia de todo esto está en la posibilidad de que "Achchijawa" sea la forma hitita para el heleno "aqueos". Los poemas homéricos hacen uso de tres nombres diferentes para mentar a los griegos, y el de "aqueos" es el más común. Si, por lo tanto, la identificación de Achchijawa con los "aqueos" es correcta —el argumento filológico es complicado y no satisface a todos los peritos—, entonces los textos hititas confirman la autenticidad de la tradición homérica en un punto de importancia, puesto que "aqueo" cesó de ser, en tiempos posteriores, un nombre genérico para designar a los griegos.

Pero también aquí el problema surge de seguido. Porque, ¿dónde se ubicaba Achchijawa? Los textos hititas no nos ofrecen indicios satisfactorios, pero implican que Achchijawa, al igual que los demás territorios mencionados, era, en algún sentido, limítrofe con el país de los hititas. Esto excluiría a la península helena, si bien algunos historiadores aún tratan de colocar a Achchijawa allí. La isla de Rodas puede sugerirse de manera plausible, y existe evidencia arqueológica de actividad micénica en tal isla por la época que estamos considerando. Sea como fuere, la gran decepción consiste en que nada nos remite a Troya. Dejando de lado una posible y en nada esclarecedora excepción, Troya nunca es mencionada, al menos no de una forma reconocible, en ningún documento hitita, ya sea en relación con Achchijawa o en algún otro contexto. Tampoco existe evidencia arqueológica de comercio, y ni siquiera de influencia hitita sobre Troya, o a la inversa. Parece ser que la esfera hitita concluía bruscamente en el extremo noroccidental de Anatolia. Y de este modo, sea cual sea la verdad acerca de Achchijawa, no adquirimos aquí ilustración directa alguna por lo que toca a las

relaciones greco-troyanas en general o a la Guerra de Troya en particular. Tampoco es el caso que los hititas causaran, en la tradición helena, impacto alguno; no hay traza de ellos en los poemas homéricos ni en ninguno de los demás fragmentos de esa leyenda amalgamada que han sobrevivido.

Los documentos de las últimas décadas del siglo trece nos revelan que el Imperio Hitita se estaba desmembrando. Sobre el 1200 o el 1190 ya estaba destruido. Ningún texto nos dice por quién, pero ahora ya sospechamos lo que estaba sucediendo en aquel período. Hacia el 1200 o el 1190 Troya VIIa también había caído, al igual que la mayor parte de las grandes fortalezas de la Hélade y que importantes Estados locales situados en la Siria septentrional, como Ugarit (el moderno Ras Shamra) y Alalakh; en Occidente, en Sicilia, Italia y Libia, los tiempos eran turbulentos y se perciben repercusiones en puntos tan alejados al Este como Babilonia y Asiria. Todo esto no sucedió de una vez, pero se concentró en unas pocas décadas. A partir de la evidencia con la que contamos sería ir demasiado lejos si sugiriésemos que se trataba de una sola y unificada operación, pero hay base para pensar que el principal impulso venía constituido por una penetración masiva de invasores inmigrantes procedentes del Septentrión, similar en escala, procedimiento y efectos a las últimas migraciones germanas que penetraron en el Imperio Romano.

En los estudios actuales estos invasores aparecen, en ocasiones, bajo un nombre que se presta a confusión, a saber, el de "Pueblos del Mar", y ello por culpa de una lectura descuidada de dos importantes documentos egipcios. Registra el primero de ellos cómo, hacia el 1200 a. de C., el faraón Merneptah rechazó en el del-

ta del Nilo un ataque del rey de Libia y de los "Pueblos del Mar", sus mercenarios. El segundo documento —que es el más importante— es un relato de la victoriosa resistencia que opuso el faraón Ramsés III a una invasión por mar y tierra a gran escala, invasión que penetraba a través de Siria hacia el año 1190. De hecho ninguno de los dos textos usa la expresión "Pueblos del Mar", pero implican que los invasores eran ultramarinos, y el primer documento es del todo explícito: "Norteños procedentes de todas las naciones". Se dan varios nombres, pero la identificación es sobremanera especulativa, salvo en el caso de los Peleset que aparecen en las confrontaciones de Ramsés y que es un vocablo que seguramente designa a los filisteos. Es posible suponer que, tras la derrota, éstos se dirigieron al norte y se asentaron en la costa de Palestina, en donde los hallamos en el período del Antiguo Testamento. A uno de los grupos que participaron en la invasión del 1200 se le llama Akawash, y es tentador ver otra vez aquí a los aqueos, ocultos ahora tras la variante egipcia del nombre. La dificultad surge en este caso porque se afirma que los Akawash estaban circuncidados, hecho que el faraón menciona en el monumento de su victoria, pues la consecuencia de ello fue el privarle de su trofeo favorito, a saber, los prepucios de los enemigos derrotados. Los helenos, al menos en tiempos históricos, no practicaban la circuncisión.

La tradición griega no incluye nada referido a los "Pueblos del Mar" ni a la destrucción que fueron sembrando desde Italia hasta Asia. Tampoco "recuerda" la ruina total de los centros micénicos, ni siquiera que hubo una civilización micénica que concluyó hacia el 1200 a. de C. para ser reemplazada por un nuevo

tipo de sociedad que, con el andar del tiempo, iba a convertirse en el suyo propio. Para los helenos posteriores, Agamenón, Odiseo y Aquiles eran esencialmente griegos como ellos mismos, aunque más heroicos y a la vez más primitivos. Por eso se concebía que hubieran organizado una expedición masiva, de otro modo increíble, "nada más que por una moza de Esparta".

El problema histórico que estamos tratando aquí consiste en saber si la gran ola destructiva que culminó en el Egeo oriental en torno al 1200 o el 1190 nos proporciona el contexto justo en el que es menester encuadrar y explicar el desastre, arqueológicamente probado, que acaeció por aquel tiempo en Troya VIIa, esto es, un contexto alternativo frente al de la tradición. Puesto que una respuesta afirmativa nos parece plausible, no hay nada que nos prohíba ir más lejos y sugerir que en tal desastre pudo haber participantes aqueos. En época tan preñada de disturbios difícilmente nos sorprendería que los migradores invasores no hallaran amigos, aliados y compañeros de botín según iban conquistando Grecia.

La plausibilidad, empero, no es suficiente. La inmensa mayoría de los estudiosos aún prefiere atenerse a la tradición, al menos a su núcleo. La *Ilíada* y la *Odisea*, se señala, son los dos ejemplos más grandes de poesía heroica, género conocido en muchas otras partes del globo. La poesía heroica se compone oralmente y es obra de bardos analfabetos, pero lo suficientemente hábiles y profesionalizados como para transmitir de generación en generación largas y complicadas consejas. Todavía en el siglo xx se celebraba al Gran Príncipe medieval Vladimir de Kiev, al igual que la batalla de Kosovo en la que los turcos otomanos derrotaron com-

pletamente a los serbios en 1939. Y esos poemas del siglo xx contienen elementos de verdad sobre ambos temas. Por consiguiente —así se construye el argumento—, la *Ilíada* y la *Odisea*, compuestas con un genio que los cantores eslavos no pueden igualar, han de tener también un núcleo histórico notable, e incluso digno de una consideración mayor que el de los poemas que hemos citado.

Los textos homéricos aciertan, se ha probado, al emplear el término "aqueo" y revelan cierto conocimiento (que es menester no exagerar) de la geografía del perdido mundo micénico; según este razonamiento, los poemas también han de acertar cuando hablan de la guerra de coalición y de Agamenón como de su caudillo. Pudiera ser. Pero si los bardos serbios fueron capaces de inventarse el principal héroe de la batalla de Kosovo, si la *Chanson de Roland* de los franceses se equivoca al decirnos quién era el enemigo y la *Nibelungenlied* de los germanos yerra en casi todo su contenido —desde el punto de vista de la verdad—, si los poemas homéricos contradicen casi todo lo que sabemos acerca de cómo funcionaba en realidad la sociedad micénica, si su Troya, aunque esté bien ubicada, se parece poco a la Troya de los arqueólogos, si su explicación de las causas de la guerra y el relato de su acontecer no son razonables, entonces, dicho todo esto, ¿cómo podemos separar los pedazos históricos —si es que hay alguno— de los que no lo son? Sin contar con evidencias ulteriores, el debate se cierra de esta suerte, al reducirse a la afirmación y negación del dogma de Milton: la historicidad de la Guerra de Troya puede o no puede "pensarse si no es con incredulidad en demasía estrecha".

Siempre volvemos a lo del genio de la *Ilíada* y la

Odisea. Pero ya no leemos la *Eneida* o el *Rey Lear* como relatos verdaderos, cual en un tiempo se hizo. Cierto que no tratamos de escribir historia medieval francesa basándonos en la *Chanson de Roland*, o historia medieval alemana a partir del *Nibelungenlied*. ¿Por qué habríamos de hacer una excepción con la Guerra de Troya que nos relata Homero?

3. LENGUA DE PLATA

En mayo de 1937 Ezra Pound escribió a W. H. D. Rouse:

> No, *no* le dejaré a usted que me divinice a Píndaro... Diga que soy un bárbaro maldito, pero *no* creo que 67 Píndaros juntos den un solo Homero. No le era difícil ser un *dilettante* a un tipo que ya se sabía a Homero de memoria.

Veinte años antes ya le había llamado: "Condenado retórico la mitad de las veces" y "el mayor palabrero de todos los siglos". Tales apelaciones resultan severas referidas al único poeta lírico griego cuya obra ha sobrevivido en un número considerable de poemas enteros y cuyos admiradores son gente tan diversa como Horacio, los primeros miembros de la *Pléiade* y Goethe.

Sin embargo, es fácil ver lo que le molesta a Pound.[1] Fuera cual fuese la popularidad de la que gozó Píndaro en sus días, lo cierto es que, desde entonces, ha sido o poeta para poetas o poeta para eruditos. En

1. Mi cita de Pound enfureció a algunos críticos de mi libro cuando éste apareció por primera vez: uno dijo de ella que era "efecto del repugnante pecado de Satán". Me quedé perplejo. Yo me refiero aquí al juicio *literario* de Pound sobre Píndaro y no a las sabidas convicciones políticas de aquél.

el primer caso es el epónimo del llamado "gran estilo", de un lenguaje literario en el sentido más estricto del término, inundado de imaginería en profusión, desafiador, a veces, de la lógica y la sintaxis, intenso, y sutil, aunque melodramáticamente, rítmico: o sea, un maestro o un charlatán, según los gustos. Para el erudito, Píndaro es depósito inagotable de alusiones míticas, de epigramas gnómicos y de la política y ética de sus días, con lo que requiere la identificación y el comentario docto. El estudio de Píndaro comenzó bastante pronto, ya en la Antigüedad como aún podemos ver por los comentarios que nos quedan; fue continuado por el Oriente bizantino en lo que duró la Edad Media y aún se prosigue en nuestros días. Por supuesto, que todos los grandes poetas han sido sometidos a exégesis del tipo de la de "¿Cuántos hijos tuvo Lady Macbeth?"* Pero mientras que Horacio y Shakespeare pueden ser leídos y gozados en soberana ignorancia de la exégesis, es cuando menos tema a debatir el que Píndaro pueda serlo. Resulta menos traducible que la mayoría y exige un conocimiento profundo del griego para poder leerlo en el original. Es además muy frecuente que sea ininteligible si no va acompañado de explicación. Ello justifica la escala, erudición y aplicación del importante esfuerzo de sir Maurice Bowra en lo que toca a la "divinización" de Píndaro en su libro de este nombre.[2]

En el curso de su larga vida (las fechas probables son los años 518-438 a. de C.) Píndaro compuso gran

* Burlón título con que el gran estudioso de Shakespeare L. C. Knights encabezó en 1932 un conocido artículo sobre esta tragedia, concebido a modo de crítica de la exégesis ortodoxa entonces vigente. (*N. del t.*)

2. Oxford University Press, Londres, 1964.

número de poemas en variedad de ocasiones y con distintos propósitos. Nos quedan de ellos cuarenta y cinco en estado íntegro, siendo la mayor parte de los cuales odas en honor de victorias en las competiciones deportivas de los Grandes Juegos. Las tales se escribían a encargo para ser cantadas por un coro en la celebración de un triunfo. Nada sabemos acerca de su música, pero bien está que las consideremos únicamente como obras literarias pues era de tal forma como circulaban, incluso en sus propios días. Su tamaño varía desde los poemas muy cortos a la cuarta pítica, que en la traducción de Richmond Lattimore ocupa doce páginas y media. La estructura formal de esta obra está cuidadosamente trabajada; la habilidad técnica es de las más altas y el profesionalismo está revelado de forma inmediata por el hecho de que "ninguno de los poemas completos que nos quedan está compuesto precisamente sobre la misma base métrica que otro".

Al hablar aquí de profesionalismo estoy usando este término con todas sus connotaciones. Píndaro era el más grande de una clase de hombres de aquel particular período de la historia helena que hicieron carrera de la poesía y que no ponían reparos a eso de escribir para ganar dinero.

Negocio es, oh Musa, que alquilases
Tu lengua a cambio de plata, y que tengas
Que tenerla a punto ora aquí y ora allá ...

Los bardos homéricos, no hay duda, también eran profesionales, pero es en Píndaro y en sus colegas —o, mejor, en sus competidores— en los que hallamos el primer caso propiamente dicho del artista comisionado

y de su patrón, y la analogía que existe aquí con los pintores y escultores del Renacimiento es a menudo sorprendente: se dan la misma rivalidad, los mismos enojos y las mismas bajezas. En el año 468 Herón, tirano de Siracusa, ganó por fin la más importante de todas las competiciones, la carrera de carros de Olimpia. Píndaro tenía razones para esperar la comisión de componer la oda triunfal, pero ésta recayó en Baquílides. El airado Píndaro escribió entonces la llamada Segunda Pítica, epístola poética preñada de encono, tristeza y resignación:

> Huiré de la difamación y de su agudo diente
> Que en el remoto pasado veo a Arquíloco
> Regañar en pobreza, alimentando
> Con odio y vocablos duros su flaquez.

Píndaro estaba en la cumbre de su profesión. Por eso podía permitirse ciertas libertades y un viso de "independencia". Constantemente hace así alusiones a su profética misión.

> Para que yo sea su escogido
> Mensajero de sabias palabras
> En los festejos hermosos de la Hélade
> Me ha ensalzado la Musa.

Píndaro es liberal a la hora de dar consejos (aunque ninguno de ellos pudiera recibirse sino de la mejor manera y, consecuentemente, no reportase sino beneficios al donante). Sin embargo, nunca olvida que es el asalariado de hombres poderosos, caprichosos y desalmados que le tratarán tan mal como hizo Herón y que tienen medios para reducirle al triste sino del viejo Arquíloco, el "regañador en pobreza". Más de

2.000 años antes que Brecht, Píndaro ya sabía que era un delito (aunque no el más grave) el no tener dinero. A veces es difícil evitar, tratándose de él, el calificativo de "adulador", pero sir Maurice, demasiado amable y benevolente, consigue hacerlo.

Opción que Píndaro no tenía si quería continuar en su oficio era la de escoger sus patronos. Los tiranos de Grecia y de Cirene, en África del Norte, los aristócratas tradicionales de Egina, de su nativa Tebas, incluso de Atenas, ellos y sus protegidos dominaban los eventos deportivos de los Juegos, y fueron su mundo y su escala de valores los que Píndaro hubo de cantar y, evidentemente, compartir. Su poesía en ocasiones hace nacer, dentro de ciertos límites, el problema que pone a prueba a algunos críticos de T. S. Eliot. ¿Puede hacerse un divorcio entre un gran poeta y sus creencias, creencias profundamente sentidas pero que son merecedoras de odio?

Nuestra dificultad se torna aún más aguda por el hecho de que un contemporáneo de Píndaro —aunque más viejo que él—, Simónides, el cual murió a los casi noventa años de edad en el 468 a. de C., consiguió zafarse del dominio total de aquellos tiranos y aristócratas caballunos. Poco es lo que nos queda de Simónides, pero ese poco incluye un famoso epigrama a los muertos en Maratón, mientras que la única referencia a Maratón que hallamos en Píndaro es cuando nombra a una localidad de insignificantes juegos locales. Y Tebas, la patria de Píndaro, no sólo no prestó ayuda al esfuerzo por detener las invasiones persas, sino que, de hecho, hubo tebanos que sirvieron en el ejército invasor. Sir Maurice hace notar que el elemento pro-persa de Tebas estaba constituido por la clase a la que el mismo Píndaro pertenecía, aunque

a continuación se esfuerza en sacar a Píndaro de las ambigüedades que en él se encuentran a este respecto. Yo no creo que ello sea posible. Ni tampoco que cuando el poeta resulta impresionado por Arcesilao de Cirene, por ser éste un "rey a la manera heroica", haya allí nada más que la mera postura de un cortesano. Píndaro deja que su respeto por la posición de Arcesilao "se extienda al hombre que es su detentador". La esencia de esto es, pues, como sigue: cualquier cosa que Píndaro toca —esto es, la justicia inherente al gobierno de los reyes, tiranos y nobles, y la verdad inherente de los mitos que conoce tan bien y que esgrime tan hábilmente en sus alabanzas— es aceptada sin dudas y sin pruebas. Lo que ha sido y se ha creído en el pasado es justo.

No deben, pues, malentenderse las recomendaciones que Píndaro hace de virtud, justicia y gobierno de la ley. Hace uso de tales ideas con sus connotaciones arcaicas o lacedemonias, según las iba mudando cada oligarca para hacer frente a la cada vez más imperiosa demanda de un gobierno del pueblo y una gestión democrática. Se ha señalado que "las virtudes morales más silenciosas" están ausentes de su ética. El arrojo, la fuerza y el éxito es lo que importa y, tras ellos, la riqueza, sin la que no es posible ninguna de las actividades indispensables. No hay gloria alguna en la derrota, ni consuelo para el vencido.

> Cuatro veces ya has venido con otros tras de ti
> —Mas tú los derrotaste—,
> A quienes el festejo de Pitia
> Amable bienvenida cual la tuya no concede.
> Ellos, cuando encuentran a sus madres,
> No hallan ni dulce regocijo en torno suyo, ni tierno
> Deleite. En calles alejadas, lejos de la ruta

De sus enemigos, agachados caminan
Porque les ha mordido la derrota.

Estos juicios de valor aún estaban ampliamente difundidos entre los griegos de la época. No es posible decir de los contemporáneos de Píndaro, como el profesor Kermode escribió de los de Eliot, que "puede dudarse si son muchos los que ahora sienten simpatía por sus opiniones". Píndaro vivió en una época de conflictos e incertidumbres. Sus atletas eran todavía los héroes de todos, pero su clase y su escala de valores estaban siendo puestos en cuestión. Incluso Esquilo, que generalmente se coloca a la par de Píndaro en las exposiciones de nuestros días, se preocupaba por las implicaciones de los mitos recibidos. De ahí que la *Orestiada* sea un examen serio, si bien últimamente irresuelto, de un antiguo dilema moral. En Píndaro no existen discusiones de esa suerte; ni siquiera existen los dilemas, sólo los éxitos y los fracasos.

El contraste con Simónides es en particular revelador. Como sir Maurice escribió en su *Greek Lyric Poetry*.[3]

> En poesía, Simónides se atenía a métodos más anticuados que los de Píndaro ... Pero en Atenas aprendió algo más. Se movió en el mismo mundo de Esquilo y fue sincero y serio en un tiempo de cambios enormes, que observó y comprendió en la medida de las posibilidades que éstos le ofrecían.

De Píndaro, por el contrario, no obtenemos ni comprensión ni siquiera conciencia clara de que él tuviera que resistirse a impulsos nuevos que ya estaban en el aire, sólo un ocasional:

3. Oxford University Press, edición revisada, Londres, 1961.

Sabio es quien sabe por Natura muchas cosas.
Vocean a gritos los meros aprendices ...

Los filósofos y los científicos "recogen un fruto inmaduro de sapiencia". La poesía puede acercarse a la profecía, pero nadie, leyendo a Píndaro, adivinaría que también aquélla tenía su puesto en los Grandes Festivales y no sólo el boxeo, la lucha y las carreras de hombres o de carros.

4. TUCÍDIDES EL MORALISTA

La fama de las guerras antiguas está, por lo general, conformada por mitos y leyendas. Helena de Troya, el paso de las Termópilas, Alejandro, Aníbal: éstas son las gentes y los incidentes que mantienen vivas a aquellas guerras. No es así, sin embargo, con la Guerra del Peloponeso, conflagración acaecida entre Atenas y Esparta entre los años 431 y 404 a. de C. (con una interrupción de siete años en el medio). Tal guerra sigue viviendo no tanto por nada de lo que en ella sucedió o en razón de alguno de los participantes, sino gracias al hombre que escribió su historia, Tucídides de Atenas. Ningún otro historiador puede apuntarse un logro de esta suerte; ninguna guerra, o puestos a ello ningún otro suceso histórico, es hasta tal punto el producto de su narrador.

Y ésta es ya suficiente proeza, una proeza que incluso se hace mayor si miramos más de cerca al hombre y su libro. Todo lo que sabemos de Tucídides se encuentra en los escasos datos que sobre sí nos dice en una corta y excéntrica biografía, por lo demás nada digna de confianza y atribuida, desde el final de la Edad Antigua, a un tal Marcelino. Está claro, empero, que Tucídides era un varón adusto y no muy amable —pesimista, escéptico, sumamente inteligente, en apariencia frío y reservado pero abrigador de fuer-

tes tensiones internas que en ocasiones surgen del tono impersonal de sus escritos en comentarios que son como latigazos furiosos—. Escribió en un estilo complicado, sobrecargado y nada grácil. Rehusó hacer la más mínima concesión al público, ya fuera en el estilo ya en su trato del tema. Tan sólo le interesaban los acontecimientos y las conclusiones: a ellos apuntaba con devoción y entendimiento infatigable, narrando de manera llana lo que hubiera encontrado. Que el lector que desee fábulas las busque en otro lugar, dice, yo no escribo para el aplauso del presente, sino para todo tiempo.

Cuando comenzó la conflagración él era joven, probablemente cercano ya a los treinta años. De inmediato percibió que aquélla sería guerra de imprecedente escala y decidió convertirse en su historiador. No sabemos cómo se las hubo con tal auto-impuesta labor porque sobre sus métodos dice bien poco, si exceptuamos su famoso y breve fragmento acerca de la falta de credibilidad de los testigos presenciales. Su narración, escribe (I, 22), "descansa tanto sobre lo que yo mismo vi como sobre el testimonio de los demás, después de una investigación cuidadosa que, en cada caso, apunta a la mayor exactitud posible... Yo llego a mis conclusiones con esfuerzo, porque los testigos presenciales no están de acuerdo con respecto a un mismo acontecimiento, ya por fallarles la memoria, ya por sus prejuicios". Jamás hace mención de sus informadores y sólo en dos ocasiones nos dice que él fue participante directo. Se deja, pues, que nosotros nos representemos a Tucídides buscando un vasto número de testigos de ambos bandos, interrogándolos atentamente, decidiendo de su veracidad, acumulando notas, escogiendo los datos, seleccionando, pensando, es-

cribiendo. Tucídides leyó todo cuanto entonces podía leerse, aunque ello hubiera de ser bien poco, pues aquél era un mundo de conversación y no de lectura. Básicamente todo —los debates de la Asamblea, las embajadas, las maniobras de entre bastidores, las batallas— tenía que reconstruirse a partir de lo que le habían contado o de lo que había presenciado él mismo.

Habida cuenta de que Tucídides era un ciudadano de Atenas que gozaba de buena salud, se concluye que, por supuesto, no estaba en franquía para dedicar todo su tiempo al proyecto de escribir. Aquélla fue una guerra en la que todos fueron movilizados. Pero en el 424 Tucídides fue exiliado, acusado de no cumplir debidamente su misión de estratega en el nordeste. Es característico en él que mencione tal hecho con brevedad y sin comentario alguno, para decir que después de esto se encontró en una situación más favorable para obtener información procedente de ambos bandos. Sus antepasados paternos tenían relaciones con Tracia y aún contaba él con propiedades allí, lo que le facilitó el continuar su trabajo libre de preocupaciones. Vivió todo el tiempo que duró la guerra, parece ser que se le permitió regresar a Atenas cuando ésta concluyó y que su muerte acaeció no muchos años después.

Al acontecer ésta, alguien publicó el manuscrito tal como él lo había dejado y existen varios aspectos acerca de la forma de la obra en aquel estadio que nos son sumamente embarazosos. El conjunto de su último libro es del todo disemejante del que le precede, esto es, el séptimo: parece tratarse de una colección de notas, organizada pero no trabajada. Y la narración se rompe bruscamente en el año 411 a. de C., o sea, casi siete años antes de que la guerra concluyera. Se puede conjeturar razonablemente que Tucídides había de-

jado de escribir al llegar a ese punto de la historia. Y, sin embargo, existen importantes fragmentos al comienzo del volumen que no pudieron componerse antes del 404, como la discusión de las fechas exactas de la guerra y de su duración. Es evidente que Tucídides estaba trabajando en su *Historia* mucho antes del 411, pero en lugar de continuar la narración, revisó y remodeló algunas de las primeras partes e introdujo en ellas numerosos y largos pasajes por vez primera escritos. Casi no puede dudarse, valga como ejemplo, de que tanto la Oración Fúnebre que es fama que Pericles pronunció en el primer año de la guerra y su último discurso, el del año 430, fueron escritos por Tucídides cerca de treinta años después y que no son contemporáneos de los acontecimientos. Los tales son las opiniones retrospectivas del viejo historiador sobre la potencia y las grandes posibilidades de Atenas cuando comenzó la contienda, opiniones transcritas en tiempo de la total —e innecesaria— derrota de su ciudad. E incluso antes, en el primer libro, en donde ofrece una detallada exposición de los incidentes que condujeron a la guerra, se encuentran frases que asemejan sobremanera a notas marginales que Tucídides escribiera para sí y que habrían de ser objeto de ulterior reforma y recomposición.

Jamás sabremos qué pensaba Tucídides en esos años finales, ni lo que le llevó a ocuparse del comienzo a costa de un completo abandono de la conclusión. Es menester, empero, hacer alguna suerte de conjetura si queremos acercarnos a su pensamiento de una manera general. No hay ni una sola frase en el libro que constate explícitamente lo que Tucídides pensaba de la historia, por qué era importante escribir una historia fiel de la guerra y por qué tal historia había

de ser una "posesión para todo tiempo". Tales preguntas eran aún más obvias en aquellos días, por cuanto que el trabajo de escribir historia apenas si había comenzado. Los griegos estaban profundamente apegados a su pasado, pero era un pasado distante, la edad de los héroes, el que los atraía y sobre el que jamás se cansaron de saber cosas que les brindaban Homero o los poetas trágicos. Para lo demás, las tradiciones populares eran suficientes: los relatos sobre Solón, los tiranos y un puñado de otros personajes. Sin duda que tales consejas no eran muy fieles; mas ¿qué importaba? Los mitos y las semiverdades cumplían dos necesarias funciones: les daban a los helenos un sentimiento de continuidad y de comunidad y, a la vez, eran fuente de la enseñanza moral y religiosa. Ninguno de estos menesteres precisaba de una rigurosa cronología, de detalles precisos o de documentación completa. Dicho en pocas palabras, no parecía necesitarse la historia como el mundo moderno la entiende, o como Tucídides la entendió.

Ciertamente que había escépticos y racionalistas que no estaban satisfechos y que no creían ni en los galanteos de Zeus ni en los fraudes de Hermes, y que tampoco aprobaban un código moral cuyos cimientos eran tan poco firmes. Ya antes de Tucídides una pléyade considerable de filósofos venía poniendo en cuestión el conjunto de la estructura mítica y desarrollando nuevos y cada vez más avanzados sistemas de metafísica y ética sobre bases racionales. Y, sin embargo, no fue de tales preocupaciones de donde surgió el impulso de escribir historia, sino de la situación política de la Grecia del siglo IV. Heródoto nació y se crió en Halicarnasso, ciudad situada frente a Atenas, al otro lado del Egeo, en aquella parte del orbe griego que man-

tenía contacto más estrecho con los "bárbaros" y que durante tantos años había estado sujeta al dominio de los persas y, antes de ellos, al de los lidios. Pues bien, allí había surgido y se había desarrollado un *corpus* de escritos consistente en descripciones de usos y costumbres, de geografía y de historia. Parece ser que Heródoto planeaba otro trabajo de esta índole y viajó a lo largo y a lo ancho recogiendo la necesaria información. Pero entonces llegó a Atenas, fue del todo cautivado por esta ciudad y recibió una inspiración por completo distinta para lo que era su vocación hasta entonces. Una generación antes, los persas habían dirigido dos grandes invasiones contra la península griega y habían sido rechazados tras recibir, contra todos los pronósticos, una severa derrota, debida en gran medida al caudillaje práctico y moral de los atenienses. Era aquel un cuento heroico de dignidad no menor que la Guerra de Troya y, de no fijarlo por escrito, pronto desaparecería de la memoria humana. Y fue de esta suerte como Heródoto escribió el primer libro sobre la historia helena.

Tucídides lo leyó y quedó profundamente impresionado. Advirtió, cosa que prácticamente no hizo ningún contemporáneo, que Heródoto había realizado un gran descubrimiento, a saber, que era posible analizar las resultantes políticas y morales de una época merced a un atento estudio de los acontecimientos y de las experiencias cotidianas de la sociedad, evitando de esta guisa la abstracción de los filósofos por un lado y los mitos de los poetas por otro. Advirtió también que la lucha entre Atenas y Esparta poseía una parte de la calidad épica de las Guerras Médicas y que, en cuanto a significado y consecuencias, era igualmente profunda. Pensó que era digno de consagrar toda la

vida de un hombre a desentrañar los acontecimientos desplegados en sus detalles, en su complejidad y en sus más profundas significaciones.

Tucídides comenzó con una gran ventaja con respecto a Heródoto. Éste había tenido que recrear, en su mayor parte, el ambiente y los acontecimientos de un período ya pretérito (aunque algunas de las batallas entre griegos y persas tuvieran lugar cuando él era muchacho), mientras que Tucídides era contemporáneo y, de hecho, participante en los sucesos que narraba. Hizo suyo un criterio de veracidad que, aunque hoy día nos parezca un tópico, era del todo extraordinario en el siglo v a. de C. Se queja (I, 20) de "las pocas fatigas que los hombres se toman en la búsqueda de la verdad, prefiriendo aceptar el primer relato que cae en sus manos". Sus únicos modelos posibles se encontraban entre unos pocos filósofos y entre los tratadistas médicos de la escuela hipocrática, que entonces estaba en su zenit en la isla de Cos. Pero la sola existencia de paralelismos no basta para explicar por qué Tucídides transfirió su pasión por la exactitud al campo de la historia. Como todas las cuestiones personales de tal índole, esta pregunta desafía cualquier explicación. Sea cual fuere la razón, el caso es que la tal hace de él una figura sobremanera única en la historia de los antiguos autores historiográficos, pues ninguno posterior a él, ni entre helenos ni entre romanos, compartió una pasión semejante. En este sentido, el tipo de historia que debemos a Tucídides resultó ser un callejón sin salida. Sólo encontramos algo comparable entre algunos pocos científicos, como Aristóteles y sus discípulos, y éstos nunca tomaron en serio a la historia.

Además, desde el mismo comienzo, Tucídides hizo suya otra actitud extraordinaria. La historia de los hombres, decidió, era un asunto estrictamente humano, susceptible de ser analizado y comprendido solamente en términos de modelos conocidos de conducta humana, sin la intervención de lo sobrenatural. Es imposible decidir cuáles eran sus creencias religiosas, excepto en cosas tales como que odiaba a los adivinos y agoreros que eran plaga de la Atenas en guerra: como historiador constata su existencia en varios comentarios breves y terriblemente desdeñosos. Además, aparte de algunas referencias a la Fortuna (*Tyché*) —referencias que no resultan fácilmente explicables— su *Historia* se desarrolla sin dioses, oráculos o agüeros. También aquí los escritos hipocráticos nos proporcionan el único paralelismo y, en este nivel, resulta casi increíble que Tucídides y Heródoto fueran por un tiempo contemporáneos.

Todo esto se refiere a la actitud mental fundamental del autor y da su tono a la obra de Tucídides. Sin embargo, ello no podía proporcionarle las técnicas. ¿Cómo se enfrenta uno con la tarea de escribir la historia de una larga guerra? Tucídides no tenía precedentes en los que apoyarse, ni libro ni maestro que le enseñaran el oficio de historiador. Ni siquiera Heródoto, pues éste resultaba en exceso difuso, interesado en demasiadas cosas, mientras que Tucídides se proponía concentrarse estrechamente en la conflagración y en la política subyacente a ella. Aparte de todo lo demás, tal diferencia en escala e intensidad hacían que Heródoto fuese un modelo insatisfactorio.

Considérese algo tan elemental como las fechas. Decimos que la Guerra del Peloponeso comenzó en el año 431 a. de C. Un ateniense tendría que decir que

la tal comenzó siendo arconte Pitodoro, lo que no significaba nada para quien no fuese de Atenas o que, incluso de serlo, viviera veinte o treinta años después, a no ser que tuviera a mano una lista de los arcontes (que desempeñaban su gestión sólo durante un año) al tiempo de leer el libro. Además, en una guerra a gran escala, en la que acontecen muchas cosas en diferentes lugares y todas al mismo tiempo, el fechado a base de años no le ofrecía a Tucídides el tipo de presentación del que había menester. Todas las pequeñas relaciones y secuencias, las causas y consecuencias de cada día, quedarían perdidas así. La introducción de meses no serviría de nada. Cada ciudad tenía su propio calendario: los nombres de los meses no eran siempre los mismos, ni su orden, ni siquiera la llegada del año nuevo. Por consiguiente, para escribir un relato coherente Tucídides había de inventarse un sistema. Tras haber fijado el comienzo de la guerra, fechó todos los sucesos ulteriores contando, primero, el número de años transcurridos desde el comienzo y, a continuación, dividiendo cada año de guerra en mitades que llamó estío e invierno. A pesar de su relativa simplicidad, el esquema era único y las dificultades surgidas para hacerlo funcionar son casi inimaginables hoy.

De entre todos los problemas, el de la fijación del comienzo era casi el más complicado. Las guerras no estallan de la nada en un particular día. Al primer disparo o a la declaración formal de guerra se les llama razonablemente el comienzo de una conflagración, pero no pueden ser el principio de su historia. ¿Hasta dónde ha de remontarse el historiador? Tal decisión le es muy crítica, pues de ella depende la interpretación que ofrecerá a sus lectores. En las dos décadas que

van de 1919 a 1939 prevalecieron, por turno y entre los estudiosos de la historia moderna, tres interpretaciones radicalmente diferentes de las causas de la Primera Guerra Mundial: cada una había menester de su propia exposición de la prehistoria de la guerra. De igual modo, en los últimos años del siglo v a. de C., existían en Atenas desacuerdos muy agudos sobre las causas de la Guerra del Peloponeso, y no hay duda de que en otras partes del mundo heleno también se darían interpretaciones igaulmente conflictivas.

Tucídides separó lo accidental de lo causal, las causas primeras de las provocaciones y pretextos inmediatos. Narró estos últimos con un detalle muy cuidado, dedicando a los precedentes la totalidad del primer libro. El resultado es claro, brillante y, con todo, en cierta medida insuficiente. El propio Tucídides nunca quedó satisfecho con él. Las ideas que parecían justas al principio de la guerra perdieron toda su fuerza de persuasión veinte o veinticinco años más tarde. Vistos desde esa distancia, los agravios de Corinto en lo relativo a Corcyra o Pótida, por citar un ejemplo, ya no parecían tan inmensos. El Imperio de Atenas ofrecía un aspecto diferente, mirándolo retrospectivamente, una vez que fue dividido; lo mismo sucedía con Pericles, después de una sucesión de caudillos como Cleón e Hipérbolo, hacia quienes Tucídides siente un desprecio y una cólera que no da en disfrazar. Cada vez más, fue la política pura, el conflicto del poder contra el poder, las justicias y las injusticias, la moralidad del mismo poder, los que parecían ser los únicos elementos importantes y permanentes del cuadro, con detalles concretos a guisa de meras ejemplificaciones. Tucídides llegó a creer (I, 23) que "la verdadera causa" era ésta: "El aumento

de poder de Atenas y el recelo que ello inspiró en Esparta hicieron que la guerra fuera inevitable".

El escoger, el seleccionar lo que va a entrar y lo que va a quedarse fuera a partir de los datos existentes, el acentuar y el destacar, todas estas funciones son, por supuesto, las que el historiador, cualquier historiador, siempre ejecuta. De manera consciente o no, aplica sus criterios personales de importancia, esto es, sus ideas sobre la naturaleza de la política, de la conducta social y, en una palabra, de la Historia. Incluso cuando un historiador se explicita y nos dice lo que para él es la Historia, se le juzga no tanto por sus observaciones teóricas como por la obra en sí. Tucídides no nos dice nada sobre tales cosas de suerte que es la obra, en la forma en que él la dejó, la única que nos revela su pensamiento. Y la obra, en un sentido, se contradice a sí misma; parece que el historiador se esfuerza —que le impelen a esforzarse— en direcciones opuestas en todo su discurso.

Por un lado, nos encontramos con una pasión por los más menudos detalles: jefes militares de segundo orden, formaciones en las batallas, fragmentos de geografía y cosas semejantes, de modo que los nombres propios ocupan ellos solos cerca de doce páginas a doble columna del índice de la edición de Penguin. Por otra parte, existen lagunas y silencios sorprendentes, pedazos íntegros de historia que han sido del todo excluidos o rechazados en una expresión o frase casual. Por ejemplo, tenemos una maravillosa exposición de la brutal guerra civil entre las facciones oligárquica y democrática de Corcyra en el año 427 a. de C., pero casi no hay mención de otros enfrentamientos de esa clase (hasta el golpe oligárquico de

Atenas en el año 411). Y, sin embargo, es evidente que las facciones internas desempeñaron un papel importante en todo lo que duró la contienda, y el mismo Tucídides lo sabía y lo subrayaba. También tenemos la famosa contradicción entre el relato, en el que hace uso de todo su poder y disciplina para lograr una exactitud completa, y los discursos, en los que expresa las conclusiones y los conflictos *tal como los entendía él,* pero no por necesidad tal como los contemplaban los mismos oradores, y de seguro que no como aquéllos los expresaron. Tal es el caso con el debate sobre Mitilene en el libro III, y es fácil demostrar que Tucídides tergiversó a sabiendas aquella reunión de la asamblea ateniense.

Tucídides era un genio y, a la vez, un hombre escrupuloso. Por consiguiente, las explicaciones fáciles aquí están de más. Sus dificultades se hallan a un nivel muy profundo: aún hoy siguen siendo la dificultad esencial de todo escrito histórico, y es signo de la grandeza de Tucídides el que él lo reconociera así en fecha tan temprana, esto es, en el mismísimo comienzo de la historiografía. Los datos del historiador son sucesos y personas individuales cuya suma total es el proceso histórico. Al contrario del poeta, ha de entenderlos exactamente como fueron y no, por citar la expresión de Aristóteles sobre la tragedia (*Poética,* 9), como pudieron o debieron ser "según la probabilidad o la necesidad". Mas, ¿qué hará entonces? Un mero volver a contar los sucesos individuales, puestos en secuencia, sin importar con qué exactitud han sido aprehendidos, sería ya eso y nada más. Tal narración podría resultar interesante, emocionante, escandalosa, chistosa, entretenida; pero ¿tendría así importancia? ¿merecería la porfía y el empeño de dedicarle toda una vida? Los inte-

lectuales griegos como Tucídides no cejaban en su convicción de que el hombre es un ser racional. Como corolario creían que el conocimiento por el conocimiento no tenía sentido y que su mera acumulación constituía una pérdida de tiempo: el conocer tenía que conducir al comprender. En el ámbito histórico ello significaba el tratar de aprehender ideas generales sobre la conducta humana, en la guerra y en la política, en la revolución y en el gobierno. El problema de Tucídides, por decirlo en pocas palabras, consistía en pasar de lo particular a lo universal, de los sucesos concretos a los modelos y generalidades que eran subyacentes a los mismos, de una sola revolución (como la de Corcyra) a la revolución en esencia, de un solo demagogo como Cleón a la naturaleza de los demagogos, de los ejemplos específicos de la política de fuerza a la fuerza en sí.

Es indudable que Tucídides no se hizo con la complejidad del problema desde el mismo principio, y también que no dio con una solución que le satisficiera. Continuamente pone a prueba, experimenta y verifica técnicas y las va depurando. Para asegurarse un mínimo de exactitud da a sus secciones narrativas un tono sumamente impersonal, con escasos comentarios y dejando que el relato se despliegue por sí mismo. A continuación, para exponer claramente lo que estaba detrás de la narración, los problemas morales y políticos, los debates y desacuerdos tocantes a la cosa pública, las posibilidades, los errores y los motivos, su principal técnica era el discurso. Escoge a veces uno solo de entre los que se pronunciaron en una asamblea o consulta, en ocasiones dos, que por su oposición diametral representan la elección de acciones más enfrentadas posible. Tales discursos se trans-

criben en estilo directo y están sumamente abreviados, lo que es un procedimiento perfectamente legítimo. Y, sin embargo, también están compuestos —sin que se registre una sola excepción— en la lengua y estilo de Tucídides, y ello le proporciona al lector moderno, cuando menos, algunos atisbos de desconfianza.

De hecho, los discursos de Tucídides hicieron surgir grandes dudas ya entre los críticos de la Antigüedad. Su efectividad escapa a cualquier reparo: el impacto total es abrumador. El lector resulta por entero arrebatado; no sólo le parece que ha visto la Guerra del Peloponeso desde dentro, sino que está seguro de saber qué cosas estaban en juego y por qué los acontecimientos siguieron aquellos desarrollos. Y, aún más, su comprensión parece venir de los mismos actores, no del historiador. A los contemporáneos de Tucídides, mucho más que a nosotros, esto les parecía un proceso natural e inteligible. Ningún pueblo ha elevado la conversación y el diálogo al rango de ser modos de vida, como lo hicieron los antiguos griegos. Se pasaban el día hablando, en privado y en público, y lo hacían con entusiasmo y persuasión. Su literatura está llena de diálogo, desde los largos discursos y monólogos de la *Ilíada* y la *Odisea* a los parlamentos y debates igualmente largos de Heródoto. Y precisamente por los años de la Guerra del Peloponeso vivió Sócrates, quien no hizo otra cosa *sino* hablar —un filósofo sin paralelo, ya que en toda su larga existencia no escribió ni una sola línea—. Sin embargo, no es el caso que ningún lector ilustrado de Homero o de Heródoto creyese ni por un momento que los discursos pronunciados en sus libros no fueran sino creaciones del autor, mientras que, por el contrario, Tucídides causaba la impresión no de crear sino de transcribir.

Incluso sus más fervorosos admiradores tienen que conceder que los discursos, que constituyen una parte esencial de toda la obra, no se relatan en el mismo plano que la narración. El proceso de selección ha ido demasiado lejos: el historiador ha aceptado la responsabilidad no sólo de escoger los puntos más importantes de los discursos auténticos, sino también de "hacer que los oradores digan lo que, en mi opinión, pedían de ellos las diferentes circunstancias" (I, 22). Y esto es lo que Tucídides frecuentemente llevó a cabo en sus discursos. Por supuesto que nadie puede averiguar con certitud cuáles fueron los motivos que le impulsaron a hacer tal cosa; pero, dada su gran integridad y dedicación, me parece que la única explicación satisfactoria de tan insólito procedimiento estaba en su deseo de penetrar en las verdades finales y generales y en su temor de que las tales no resaltasen del cúmulo de los detalles a menos que él las subrayase y acentuara de esa suerte. Hasta qué punto tuvo éxito lo muestra el hecho de que, hasta hoy, las imágenes de Pericles y de Cleón que el mundo conserva son las que Tucídides creó mediante los discursos que les hizo pronunciar.

En un sentido, el éxito de Tucídides fue exagerado, pues no dejó base alguna para un nuevo examen o juicio alternativo. Fue tal su severidad en el rechazo de todo lo que consideraba "fábula", de lo baladí, que carecemos llanamente de la documentación mediante la que podría evaluarse a Cleón, por ejemplo, de otra manera que no fuese la suya propia. Ese hombre gobernó en Atenas por varios años tras la muerte de Pericles y, sin embargo, Tucídides sólo le concede cuatro apariciones en su relato, una de ellas restringida a una sola frase y otra a un discurso. El

retrato que se obtiene así es completo y dramático; pero ¿responde por ventura a la verdad? No lo sabemos. Más aún, el propósito del retrato no es representar a Cleón, sino al tipo del demagogo, o sea, a la clase de caudillo que prevaleció tras la muerte de Pericles y que, a juicio del historiador, condujo a Atenas a la locura y a la destrucción. Al sintetizar el caso de Cleón, Tucídides dejó de lado los restantes, de igual manera que amalgamó las discordias civiles en general en un único ejemplo, el de Corcyra.

Ningún historiador ha sobrepasado jamás a Tucídides en esta habilidad de retratar una situación o figura típica, y en hacerlo sin que parezca que él interviene de manera significativa. La Oración Fúnebre de Pericles, la peste, la guerra civil de Corcyra, la disputa entre Cleón y Diodoto sobre la suerte de la rebelde Mitilene, el relato del golpe oligarca del año 411 a. de C., todos estos puntos son los que hacen de su obra una "posesión para todo tiempo". El *continuum* narrativo en el que están engastados tiene otra cualidad y otro interés. De no ser por él, las grandes escenas y las ideas madres perderían su poder de persuasión. Es la cuidada exactitud de la narración la que hace que el resto parezca tan real y convincente. Por otro lado, Tucídides tenía razón al sentir que la mera acumulación de detalles, a pesar de estar bien escogidos, perdería a la larga su interés. La combinación descubierta por él sobrevive, porque es universal y particular al mismo tiempo y porque, en último análisis, se trata del trabajo de un moralista.

Tucídides no fue un pensador original. Las ideas generales con las que estaba obcecado eran pocas y simples. Su visión de la naturaleza humana y, en consecuencia, de la política era pesimista. Algunos indi-

viduos y algunas comunidades, en virtud de sus cualidades morales, cuentan con títulos para el caudillaje y el poder. Pero éste es peligroso y corruptor; en malas manos conduce en seguida a comportamientos inmorales y, después, a la discordia civil, a la guerra injusta y a la destrucción. Tales son los vetustos temas de poetas y filósofos. El genio de Tucídides estaba en su esfuerzo por presentarlos de una manera nueva, escribiendo historia contemporánea. En ciertos aspectos, él es el único historiador antiguo que está dotado de una cualidad moderna (o, mejor, decimonónica): su concentración en la guerra y la política, con exclusión de todo lo demás, sus métodos de investigación, sus preocupaciones tocantes a los detalles más nimios. Y, con todo, se permitió libertades con las que, como he indicado, no soñaría ningún historiador moderno que cuidara de su profesionalidad. Lo hizo porque comprendió los límites de la historia, del estudio de los sucesos específicos y concretos, así como de sus posibilidades, y porque deseaba desesperadamente trascenderlas. La pregunta que queda intacta en el estudio de la historia es si lo consiguió sin convertirse en algo distinto de un historiador, o sea, si es posible salir airoso de semejante esfuerzo.

5. SÓCRATES Y ATENAS

"La presente acusación y declaración las jura Meleto, hijo de Meleto, del demo Pitthos, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, del demo Alopece. Sócrates es culpable de no creer en los dioses en los que cree la ciudad y de introducir divinidades nuevas. También es culpable de corromper a los jóvenes. El castigo propuesto es la muerte."

Cuando Sócrates, que contaba entonces con setenta años de edad, fue procesado en su nativa Atenas en el año 399 a. de C., las sesiones comenzaron con la lectura por parte del oficial del juzgado de la susodicha acusación ante el numeroso (aunque habitual) jurado de 501 hombres, todos ellos ciudadanos de buena reputación y por encima de los treinta años. El sistema de gobierno de los atenienses era el de unos aficionados en el sentido estricto de este término; no existían fiscales de distrito, prácticamente tampoco había policía y no contaban con juristas profesionales. Si se cometía un delito, grave o leve, era un individuo el que había de tomar, actuando por su cuenta, las pertinentes medidas. Tendría que presentar una denuncia ante el magistrado que correspondiese, cual hizo Meleto, y después comparecer en el juicio, subir a la tribuna del orador y presentar el caso ante el jurado. A Meleto le apoyaron dos hombres más, Anito y Licón. Una vez que hubieron hablado el tiempo que les co-

rrespondía, controlado por un reloj de agua, le tocó el turno a Sócrates, quien negó los cargos, defendió la obra y las ideas a las que había consagrado su vida y, haciendo preguntas directas, conminó a Meleto a que señalara los jóvenes cuyas creencias religiosas había corrompido.

Todo esto duró horas; mientras, los miembros del jurado permanecían sentados en sus bancos de madera y los espectadores de pie tras ellos. En cuanto los discursos concluyeron se pronunció ya el veredicto. Los jurados atenienses, no así sus colegas modernos, detentaban control pleno de la decisión, o sea, que eran juez y jurado a la vez y su veredicto no admitía apelación alguna. Tampoco tenían oportunidad de discutir el caso. Simplemente desfilaban por turno y depositaban sus votos en una urna. Éstos se contaban a la vista de todos y el resultado se hacía público de inmediato. En aquella ocasión fue: culpable 281, inocente 220.

Cuando un acusado resultaba convicto en ese tipo de caso, el jurado tenía que decidir a continuación el castigo, lo que se llevaba a cabo mediante una nueva votación, que ahora se efectuaba sobre una elección de penas propuestas por el acusador y el reo. Meleto pidió la muerte. Sócrates replicó haciendo cierto número de contrapropuestas: sugirió, por ejemplo, que la pena a imponerle fuera el más alto honor que el Estado podía conceder, a saber, el ser mantenido a costa del erario público en el Pritaneo por el resto de sus días. Tal propuesta resultaba coherente con su rechazo de aceptar toda imputación de culpabilidad, pero pareció tan frívola y ofensiva que, si damos crédito a la evidencia de los antiguos, ochenta miembros del jurado modificaron entonces su voto y, de esta suerte, la mayoría que apoyaba la pena de muerte

quedó en 361 contra 140, esto es, una mayoría notable. A continuación Sócrates fue enviado a la cárcel y todos se marcharon a sus casas, tras recibir, cada uno de los miembros del jurado, una paga de tres óbolos en concepto de jornada de trabajo, o sea, la mitad del sueldo usual de un obrero. Un mes después Sócrates bebió la taza de cicuta, tras haberse rehusado a los esfuerzos que hicieron sus amigos por persuadirle para que huyera del país, y halló de este modo una muerte rápida e indolora.

Lo que acabamos de exponer sobre el juicio de Sócrates es suficientemente claro y no ofrece demasiadas complicaciones. Pero muy pocas de las demás cosas referentes a este tema cumplen esos requisitos, y ello es una lástima. Tanto Sócrates como la democracia de Atenas están muertos, pero el juicio de aquél sigue viviendo en forma de un gran mito y, como es el caso con todos los mitos, los que creen en ellos piensan que éstos ejemplifican una verdad universal. Aquí está la prueba, se dice, de la tiranía de la mayoría, de cómo el gobierno de las masas pisotea la voz de la razón y la conciencia individual, del odio que el hombre corriente abriga contra el genio. Sócrates puede estar muerto, pero no las disputas. Ésa es la razón por la que sigue siendo importante que conozcamos los hechos que subyacen al mito.

La primera, aunque no la única, fuente del mito es una obra platónica de juventud llamada la *Apología*. (La palabra griega *apologia* significa "defensa" y no implica que se haya cometido una mala acción por la que el autor se excusa.)* Tal obra apareció unos años

* Tal es el sentido inglés de *apology* o del verbo *to apologize*; de ahí la aclaración. (*N. del t.*)

después del juicio y simula ser el texto real de los dos discursos que Sócrates pronunció ante los miembros del jurado. Es menester decir de inmediato que no se trata de nada parecido. Todos los trámites de los juicios eran, en Grecia, orales. No existían taquígrafos, ni se conservaban actas oficiales, aparte del texto de la acusación y del veredicto. Nadie podía recoger más tarde los discursos íntegros a menos que los propios oradores los hubiesen escrito de antemano y los hubieran conservado después. Es seguro que Sócrates no hizo tal cosa. La *Apología* es, por el contrario, una brillante obra dramática en la que la mano de Platón resulta visible en cada párrafo. Además, contamos con dos exposiciones más del proceso de Sócrates, ambas debidas a Jenofonte (en la Antigüedad también existían otras que hoy día se han perdido). Tales versiones no concuerdan entre sí y en algunos lugares son del todo contradictorias.

Así pues, tenemos aquí ante los ojos el proceso de fabricación del mito en plena acción: esas "apologías" pudieron escribirse y circularon precisamente porque no existía un texto auténtico que transcribiese lo que Sócrates había dicho de verdad. De hecho Platón nos insinúa en otros lugares que, lejos de pronunciar los grandes discursos de la *Apología*, la actuación de Sócrates fue más bien floja. Aquél no era orador, sino conversador y discutidor, y lo que resultaba eficaz en pequeños grupos de discípulos no tenía efecto, o incluso dañaba su caso, en un discurso trabado que era menester pronunciar ante un amplio público, en parte hostil y en parte desatento. Es dudoso, empero, que esta consideración importara mucho en el suceso real: la mayor parte de los atenienses habían contado ya con treinta o cuarenta años para hacerse una opinión

acerca de Sócrates y no es probable que un discurso aislado cambiase la actitud de nadie en el año 399 a. de C., más de lo que lo haría hoy. Sin embargo, es un hecho que la muerte de Sócrates fue tan importante para sus discípulos que éstos escribieron las "apologías" que, en su opinión, Sócrates *habría debido* pronunciar. Es decir, que tomaron posición frente a los problemas, la política y la moral de los atenienses —a los que eran violentamente adversos— y frente a la enseñanza de Sócrates y el sentido de su vida. La opinión de Platón con respecto a tales cosas difería de la de Jenofonte. Como Platón era, y con mucho, el más grande y el más persuasivo de aquellos hombres, su opinión es la que ha prevalecido hasta hoy, y con todo, eso no es necesariamente una prueba de que tuviera razón.

No es, paradójicamente, aquello que dijo Sócrates lo que reviste la mayor importancia, sino lo que declararon Meleto, Anito y Licón, o sea, lo que aquéllos pensaban, lo que se proponían y lo que temían. Para comenzar, preguntémonos: ¿quiénes eran los que hubieron de iniciar asunto tan decisivo? Las cosas que sabemos sobre Meleto o Licón carecen desgraciadamente de importancia, pero Anito era una figura política sobresaliente y responsable, respaldado por una carrera de distinción y servicios a la patria digna de tenerse en cuenta. Que él participase en el proceso da pábulo a la firme suposición de que el juicio fue un paso cuidadosamente meditado y no meramente una causa frívola y menor.

Y ¿quiénes eran los miembros del jurado que decidió que Sócrates había de morir por lo que enseñaba? En Atenas se establecía un tablero de 6.000 hombres voluntarios para ese servicio, que formarían los jurados. El número precisado para cada juicio se selec-

cionaba de ese tablero echándolo a suertes. Como en el año 399 a. de C. no podía haber más de 20.000 hombres, en total, que fuesen elegibles para constituir jurados, se concluye que Sócrates fue juzgado y condenado por un proporcionado porcentaje de conciudadanos. Sobre ellos no sabemos nada individualmente, pero si concedemos que pudiera haberse dado un número desmedido de los muy necesitados, que buscaban los tres óbolos, de los muy ancianos, que encontraban en el deber de juzgar un pasatiempo entretenido e interesante (al menos eso es lo que el autor cómico Aristófanes declara en *Las Avispas*); y de los varones más ricos, que podían dedicar tiempo a sus deberes cívicos, concluimos que los 501 miembros del jurado no eran una muestra desafortunada de los distintos elementos que gozaban de la ciudadanía. Juzgando pues por tal muestra, inferimos que los atenienses estaban divididos con respecto a Sócrates. Mejor dicho, estaban divididos por lo que respecta a la cuestión de hasta qué punto éste era peligroso, porque muchos de los que estaban dispuestos a absolverle consideraban que era un necio o un pesado, o las dos cosas a la vez.

Es evidente que no podemos saber lo que estuvo pensando individualmente cada uno de los miembros del jurado mientras escuchaban a Sócrates y a sus acusadores. No podemos decir por qué cada uno votó como lo hizo. Y, sin embargo, sabemos mucho sobre su experiencia colectiva. El hecho más importante de sus vidas fue la gran conflagración acaecida entre Esparta y Atenas, esto es, la Guerra del Peloponeso, que comenzó en el año 431 a. de C. y que no concluyó (si bien fue interrumpida por temporadas de incierta paz) hasta cinco años antes del juicio. En el año 431 Ate-

nas era la primera potencia del mundo griego, la cabeza de un Imperio muy considerable y una ciudad próspera y orgullosa —orgullosa de su posición, de su cultura, y por encima de todo, de su sistema democrático—. "Escuela de la Hélade" la llamó Pericles, y los atenienses creían y amaban esta denominación. Por el año 404 ya había terminado todo: el Imperio, la gloria y la democracia. En su lugar estaba una guarnición de lacedemonios y una brutal junta de dictadores (junta que pasó a ser conocida con el nombre de los Treinta Tiranos). El golpe psicológico fue incalculable y ningún hombre del jurado del año 399 lo había echado en olvido.

Tampoco podrían haberse ido de su memoria las desastrosas pérdidas de la guerra. Dos grandes pestes se declararon en la ciudad ya casi a los comienzos y, en los cuatro años que van del 430 al 426, acabaron con cerca de un tercio de la población. En el 415 Atenas hizo un esfuerzo desesperado al invadir Sicilia, lo que concluyó con el desastre del 413, en el que posiblemente la mitad del efectivo de las fuerzas militares fue aniquilado o perdido. Finalmente, los Treinta Tiranos asesinaron otros 1.500 hombres, obligaron a muchos otros a exiliarse y saquearon a los forasteros adinerados para su enriquecimiento personal.

Es un testimonio del vigor de la sociedad ateniense el que la polis se recobrase de una manera tan rápida y completa como lo hizo. Los Treinta Tiranos tuvieron una existencia efímera: fueron expulsados en el 403 merced a los esfuerzos conjuntos de un puñado de desterrados y de supervivientes que residían en Atenas. Se restableció entonces la democracia tradicional para no ser amenazada por casi un siglo. Uno de sus primeros actos fue la declaración de una amnistía ge-

neral, y el espíritu de conciliación fue tan poderoso que tanto Platón como Aristóteles, nada menos, alabaron por ello a los caudillos demócratas.

Y, no obstante, es una opinión general en nuestros días que Sócrates fue juzgado y ejecutado como acto de venganza política por parte de la recién restaurada democracia. Cierto que Sócrates era adverso a ésta en la forma practicada en Atenas y que la criticaba libre y frecuentemente; pero, por otro lado, está profundamente arraigado a su ciudad, había combatido en las filas de los hoplitas en varias batallas y, por lo menos en una ocasión, había desempeñado un cargo público. No hay aquí nada que apoye la teoría de la venganza política, aunque sí pueda haberlo entre sus discípulos y amigos. Uno de ellos fue Critias, el genio maligno de los Treinta Tiranos y el más desalmado, brutal y cínico de todos ellos. Critias murió en la lucha que contribuyó a derrocar la tiranía, y con él pereció Cármides, otro de los Treinta. El tal Cármides era tío de Platón y conocido discípulo de Sócrates. No es en exceso difícil de entender que muchos miembros del jurado vieran en esos dos hombres (y en otros) cómo funcionaba un veneno que remitían a las enseñanzas de Sócrates. En razón de sus amargos recuerdos de la guerra y de la tiranía, sus votos bien pudieron volverse, al menos inconscientemente, contra un hombre que, como ellos sabían (y él nunca había negado), tenía malas ideas e incluso peores discípulos.

Lo curioso es, sin embargo, que ni Platón ni Jenofonte nos proporcionen ni siquiera una insinuación de que una motivación semejante estuviera tras el proceso. ¿Cómo pudo escapárseles una oportunidad tan a mano de demostrar la maldad de la gestión demócrata? En una carta atribuida a Platón no sólo se ensalza el es-

píritu de la amnistía, sino que el autor continúa: "Por un azar, sin embargo, algunos de los hombres que estaban entonces en el poder llevaron a juicio a mi amigo Sócrates". El autor de la carta —que sea el propio Platón u otro miembro de la Academia no nos interesa aquí— no era tan incompetente como para haber escrito "por un azar" si lo que tenía intención de decir era "por razones políticas", y sugiero que estaba fundamentalmente en lo cierto, en razón de que, más allá de ese papel de telón de fondo en la mente de los miembros del jurado, las razones políticas no cuadran aquí como explicación. El simple hecho es que el acta de acusación culpaba a Sócrates de impiedad y de corrupción a la juventud, y de nada más. Vivimos en unos tiempos que tienden a ser cínicos en asuntos de tal índole y el comentario al uso es el de que "todo es política". Tal vez sea así, pero los griegos se tomaban en serio la religión en cuanto religión y también tendremos que hacerlo igualmente nosotros si deseamos entender su Historia.

Para comprender lo que un ateniense quería decir con el vocablo "impiedad" (el término griego es *asebeia*) hemos de tener presentes tres cosas. Una es que la religión helena se había vuelto muy compleja con el paso de los siglos y que incluía una gran variedad de dioses y héroes cuyas funciones y papeles eran numerosos y entrecruzados. La segunda es que en su religión había poco de lo que nosotros llamaríamos dogma, y que, al contrario, era asunto, en gran medida, de rituales y mitos. Y la tercera es que la tal estaba íntimamente trabada con la familia y el Estado. La impiedad era, por consiguiente, una noción muy vaga: un hombre podía ser juzgado impío por profanar un altar, por revelar los secretos de un culto mistérico o simplemente por decir

cosas que se considerasen blasfemas. Pero, fuera cual fuese la forma que tomara una acusación de impiedad, el punto fundamental era que se trataba de un asunto público: la impiedad era un delito no sólo contra los dioses, sino también contra la comunidad y, por consiguiente, el castigo no se dejaba en manos de aquéllos, sino que era función del Estado.

A causa de lo laxo y de lo vago del concepto, su definición dependía, en cada caso, del jurado. Él era quien decidía si un acto particular, de haberse probado, era o no punible de acuerdo con la ley. En la práctica esto significaba que la frecuencia de tales acusaciones y juicios dependía en gran medida, en Atenas, del estado de la opinión pública en un momento determinado, y el período de la Guerra del Peloponeso no era un momento favorable. Al comienzo de la misma se había promulgado un decreto según el cual se vedaba el estudio de la astronomía, muy probablemente como reacción frente a la peste. Es fama que la primera víctima fue el gran filósofo y científico del Asia Menor Anaxágoras, el amigo de Pericles, y además hubo otros. Contamos con evidencia suplementaria que nos describe un renacer de la magia y superstición en Atenas por aquella generación, como por ejemplo la repentina popularidad del culto de Esculapio, el curandero mágico, o la aparición de tablillas imprecatorias (una suerte de magia vudú dirigida contra un enemigo personal); o los encantos de los agoreros, adivinos y hechiceros privados de los que Tucídices habla con tanto desprecio. En el año 415 a. de C., aconteció el famoso sacrilegio doble, consistente en la profanación de los misterios de Eleusis y en la mutilación de los hermes, que llevó a Alcibíades al exilio (y a otros a la muerte) y que, por ello, quizás le costase a Atenas la

guerra misma. No es posible hablar aquí con certeza, pero, en lo que a mí respecta, abrigo poca duda sobre que Alcibíades estuviese implicado. Un gran número de hombres conspiraron para perpetrar tales actos de impiedad, actos que fueron seguidos por meses de denuncias y pesquisas, a resultas de las cuales unos fueron ejecutados y desterrados otros, y las repercusiones se sintieron en Atenas durante varios años.

En esta perspectiva, Sócrates fue acusado de una forma específica de impiedad, a saber, de no creer en los dioses de la ciudad y de introducir otros nuevos. En la *Apología* de Platón se niegan ambas cosas con gran energía y contamos con suficientes y convincentes pruebas de que, en realidad, Sócrates fue un hombre de piedad muy profunda; es posible, de seguro, dar crédito a sus apologistas cuando insisten en que aquél celebraba con escrúpulo los sacrificios y demás ritos. Por otra parte, es difícil de entender por qué la introducción de dioses nuevos había de constituir un delito punible, cuando esto venía sucediendo profusamente por aquellos años. No sólo había advenido Asclepio —al menos éste era un dios *griego*—, sino que también existía un grupo de divinidades foráneas, cual la frigia Cibeles y la tracia Bendis, cuyos santuarios se construían gozando del permiso oficial. Nadie acusó a Sócrates de sumarse a los adoradores de tales deidades, pero incluso, de haberse hecho, no habrían podido presentarle objeciones. Lo que se dijo de él fue que constantemente se estaba refiriendo a su *daimon* interno, quien le hablaba regularmente y le prohibía seguir comportamientos que no fuesen justos. Era más que la voz de la conciencia: Sócrates creía llanamente que era un *dios* el que le hablaba a él. Pero, en una sociedad en la que la hechicería era una profesión reco-

nocida, ésta es una base sumamente débil para fundamentar un proceso.

Nos queda, pues, el último y más crucial elemento de la acusación, la corrupción de los jóvenes. La *Apología* platónica acentúa (y justifica) el papel de Sócrates como educador y deja que éste admita que sus discípulos eran los jóvenes que vacaban para dedicarse al estudio —dicho de otro modo, los hijos de los ciudadanos más acaudalados—. (Es menester recordar aquí que algunos de estos jóvenes acabaron por convertirse en partidarios activos del golpe oligárquico del 411 y de los Treinta Tiranos en el 404). En la *Apología* de Jenofonte encontramos un momento dramático en el que Sócrates se vuelve durante el juicio hacia Meleto y le impreca: Nombra un solo hombre al que yo haya corrompido de la piedad a la impiedad. Y Meleto responde: Puedo nombrar aquellos a los que tú persuadiste para que siguieran tu autoridad y no la de sus padres. Sí, replica Sócrates, pero eso era cosa de la educación, que es un asunto en el que uno *tiene que* buscar peritos y no parientes. ¿A quién nos dirigimos cuando precisamos un médico o un estratega? ¿A los padres y hermanos o a los que están más versados en ese saber?

Este cargo, aún siendo quizás ficticio, toca, de alguna manera, el corazón del asunto. Cincuenta años antes del juicio no existía en Grecia sistema de educación del que pueda hablarse. A los niños les enseñaban a leer, escribir y dibujar los sirvientes que los cuidaban, por lo general viejos esclavos varones. Por encima de tal nivel, la instrucción formal estaba restringida a la música y a la educación física. Los hombres de la generación de Pericles y Sófocles aprendían todo lo demás

viviendo la vida activa de un ciudadano, esto es: en torno a la mesa del banquete, en el teatro, durante los grandes festivales religiosos, en el Ágora, en las reuniones de la Asamblea —dicho en pocas palabras, de los padres y los mayores, como Meleto dijo que era menester—.

Así las cosas, advino a mediados del siglo v una revolución en la educación, sobre todo en Atenas. Aparecieron maestros profesionales llamados sofistas. Rápidamente se atrajeron a los jóvenes de fortuna a los que impartían enseñanza superior: retórica, filosofía y política. Tal educación era muy esmerada y sus honorarios elevados. En ese proceso desarrollaron entre sus discípulos una actitud sorprendente y nueva, a saber, que la moral, las tradiciones, las creencias y los mitos no eran un corpus fijo de doctrinas que hubiera de transmitirse íntegro y exento de toda crítica de generación en generación, sino que constituía algo que era preciso analizar y estudiar racionalmente y, si era menester, modificar y rechazar. Resultó inevitable que tales innovaciones fueran consideradas con gran recelo y suspicacia por muchos sectores. Como réplica se desarrolló una suerte de rechazo de todo saber. En uno de sus diálogos, el *Menón*, Platón satiriza esta actitud con fría deliberación, y hace de Anito el portavoz del tradicionalismo y conservadurismo ciegos. "No son los sofistas los que están locos —le hace decir a Anito—, sino los jóvenes que les pagan con su dinero; y los que son responsables por estos últimos y los dejan en manos de los sofistas son aún más dañinos. Pero lo peor de todo son las ciudades que les permiten franco paso y no los expulsan."

El papel asignado a Anito en esta sección del *Menón* es un ejemplo clásico de la amarga ironía plató-

nica. No puede tomarse como valor de primera mano en cuanto a que fuese una constatación necesariamente fiel de lo que Anito creía y afirmaba. Sin embargo, había muchos atenienses que pensaban y decían tales cosas. Una parte de esa reacción puede explicarse de manera obvia: existían entonces, como existen en todo tiempo, gentes a los que desagrada cualquier innovación, ya sea en la educación, en la política o en las prendas de mujer. Sería, no obstante, un grave error pensar que eso nos proporcionaba ya una explicación suficiente. El siglo de Pericles, y la Guerra del Peloponeso que vino tras él, constituyeron un período en el que la sociedad ateniense —mejor dicho, una parte de ella— sufrió una radical transformación en lo que concierne a su mentalidad, psicología y manera de vivir. Los sofistas contribuyeron a esta transformación, si bien no la crearon. Éstos simbolizaban y hacían inmediatamente visible el surgimiento de una nueva clase intelectual, divorciada en su pensamiento y psicología de la masa de los ciudadanos como nunca había sucedido antes en Atenas. Se reverenciaba a sabios como Solón porque expresaban en sus máximas y en sus vidas las ideas de toda una sociedad. Los nuevos sabios hacían todo lo contrario: demolían las creencias al uso y los valores tradicionales, sobre todo los de la religión y la moral.

Se puede especular sobre la manera en que tal conflicto de valores pudo haberse resuelto de no intervenir la conflagración. Pero el caso es que la guerra intervino. Y la peste. Así las cosas no era asunto de risa el que unos jóvenes aristócratas organizasen un círculo de banquetes, al que llamaban el de los *Kakodaimonistai* (literalmente, los adoradores del demonio), cuyo programa consistía en burlarse de la superstición. Por

ejemplo: tentaban a los dioses celebrando banquetes en días infaustos, y en una ocasión, poco después de haber zarpado la expedición a Sicilia, los ciudadanos de Atenas se despertaron una mañana para descubrir que los hermes sagrados que guardaban las calles y las entradas de las viviendas habían sido mutilados durante la noche por toda la urbe. Existía un límite para las blasfemias que los dioses podían tolerar: cuando éste se hubiese rebasado toda la ciudad sufriría las consecuencias, y no sólo los blasfemos individuales. De esta suerte, la corrupción de los jóvenes se convirtió, a los ojos de muchos, no en un asunto de principios abstractos, sino en un peligro práctico para la polis en un tiempo en el que ésta ya estaba acosada por suficientes calamidades.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con Sócrates? De todos los aspectos irónicos de la escena del *Menón* platónico en la que interviene Anito, ninguno es más sorprendente que el modo en que Sócrates sostiene allí que los sofistas son los auténticos maestros de virtud. Uno de los principales y más graves temas de los diálogos platónicos es precisamente el opuesto, a saber, que Sócrates era total y amargamente contrario a los sofistas, a su profesionalismo y, en particular, a su moral relativista. Y, sin embargo, existía un nexo en el sentir del público. La clásica exposición está en *Las Nubes* de Aristófanes representada en el festival de las Grandes Dionisiacas en marzo del año 423. La intriga, si puedo llamarla así, consiste en los esfuerzos del viejo Estrepsíades, un rico labriego, por engañar a sus acreedores haciendo que su hijo aprenda de Sócrates las técnicas necesarias para ese fin. Los sofistas, había oído el anciano, son peritos en hacer que el peor de los pleitos parezca el mejor y en otras artes similares y frau-

dulentas. En el transcurso de la comedia, los sofistas salen retratados como chiflados, lunáticos y fulleros, y el público escucha todas las acusaciones que más tarde se esgrimirían, en un contexto sumamente infausto, en el juicio de Sócrates, a saber: que los sofistas destruyen la moral y la religión, que enseñan que el sol no es sino una piedra dorada, que se mofan de los viejos dioses e introducen otros nuevos, y que corrompen a los jóvenes inculcándoles el desacato hacia sus padres y mayores. En un pasaje bastante largo, Aristófanes deja a un lado sátiras y burlas, y alaba, con gran seriedad y detalle, la buena y vetusta educación del gimnasio y la palestra, con su énfasis en la música, la gimnasia y el decoro en el obrar. Al final, la "Tienda del Pensar" se incendia y, como hace notar correctamente el profesor E. R. Dodds, lo que se esperaba era que el público gozara de ese holocausto y "le importase poco" si Sócrates había o no perecido en él.

Es fácil demostrar que el retrato de Sócrates que nos ofrecen *Las Nubes* es falso en casi su totalidad. El Sócrates de Aristófanes es un conglomerado de los científicos-filósofos, al modo de Anaxágoras, de los sofistas y de su propia invención cómica. Del Sócrates real hay poco más que su pobreza, e incluso ésta está caricaturizada. No puedo así hacerme una idea sobre lo que Aristófanes sabía, de una manera sistemática, acerca de la enseñanza de Anaxágoras, Protágoras y Sócrates. Pero, versado o no en ella, su decisión fue que aquí las distinciones estaban de más. Todos ellos eran corruptores de la juventud, y ¿qué importaba si éste corrompía con su astronomía y aquél con su ética, o si uno recibía soldada y el otro no? Hubo varias razones para que Sócrates fuese la víctima de opción en la cruel sátira de *Las Nubes:* éste era el más conocido de los varios inte-

lectuales que sufrían ataques. La mayoría de los demás eran forasteros que iban y venían, mientras que él era un ciudadano, un natural de Atenas que siempre estaba allí en los lugares más públicos. Era pobre y ascético, orgulloso de su sencillo atuendo y de sus pies descalzos. Era feo, cosa importante. Imaginemos tan sólo a una pandilla de muchachitos boquiabiertos, a distancia segura de Sócrates, con su rostro de sátiro y a éste hablando, hablando y hablando. Esos muchachos crecieron y fueron miembros del público de Aristófanes y del jurado del proceso de Sócrates. Es seguro que Aristófanes estaba jugando con temas populares, entonces al uso. Él no los inventó, pero los intensificó, y la responsabilidad que le corresponde, a distancia, con respecto al ulterior juicio y ejecución de Sócrates debe ser mucha. Al menos Platón así lo pensaba, como resulta evidente por su referencia directa a Aristófanes en la *Apología*. Y, en mi opinión, Platón estaba en lo cierto.

Sin embargo, el tiempo transcurrido desde la representación de *Las Nubes* había sido de veinticuatro años. La pregunta, pues, sigue en pie: ¿por qué fue procesado Sócrates en el año 399? Mi respuesta tiene tan poco de sensacional como es posible, precisamente porque es la misma que nos proporciona la epístola atribuida a Platón: Sócrates fue procesado por un azar. Anito, Meleto y Licón se juntaron por razones personales sobre las que sólo podemos hacer conjeturas. Que pudiesen hacerlo no constituye un problema: inquinas personales han sido la causa de muchos procesos, en Atenas lo mismo que en otras partes. Sin embargo, que *tuviesen éxito* sólo puede explicarse atendiendo al largo y complejo telón de fondo que he descrito. Fue esta azarosa combinación de Historia y de motivos personales la que produjo la gran tragedia del 399. No era

inevitable que Sócrates tuviese que ser procesado y ejecutado. Pero cuando fue acusado en el 399 ya era inmediatamente probable que el ambiente que había estado creando desde el 431 hubiera de acabar con él.

Y, sin embargo, con que sólo 31 miembros del jurado hubiesen votado de otra manera, Sócrates hubiera resultado absuelto a pesar de todo, tan delgado era el margen. No había allí la psicología de los linchamientos; ni siquiera existen trazas de que se manifestasen enfervorizadamente las emociones públicas; nadie estaba creando un mártir: eso vino después. Para los allegados de Sócrates, y para otros que se interesaban profundamente por la filosofía, aquélla no fue una tragedia puramente personal, sino algo mucho más hondo y más universal en su significación. Fueron aquéllos los hombres que, en una o dos generaciones, crearon el símbolo y el mito. El proceso en sí pudo haber sido un asunto de azar. Pero lo que había tras él no lo era; era inherente a toda sociedad en la que el poder estaba en manos de un grupo por el simple hecho de su riqueza, del número de sus miembros o de cualquier otra cualificación puramente exterior. Sólo los virtuosos —los filósofos— debieran gobernar; de otro modo únicamente se obtendrían consecuencias funestas. La democracia era una forma de mal gobierno particularmente siniestra, pero para Platón la muerte de Sócrates simbolizaba la perversidad de toda sociedad abierta o libre, no sólo de la democrática.

Fue en especial el siglo XIX el que abstrajo una parte del mito creado por Platón y lo consideró únicamente desde ese lado, esto es, los males del gobierno de las masas. En verdad, el sino de Sócrates es una demostración del viejo axioma de que la vigilancia eter-

na constituye el precio de la libertad. Ésta nunca está tan segura como para que no la dañen sus propios detentadores. Los elementos de esa inseguridad eran, en la Atenas del siglo v, a la vez fuertes y numerosos. Estaba la pobreza crónica de los recursos, con la sempiterna amenaza del hambre; estaba la interminable guerra contra Esparta; estaba el hecho de que, por definición, libertad y democracia eran el privilegio de una minoría y excluían a los esclavos y a los numerosos forasteros; y estaban extendidos la superstición y el irracionalismo. También hay que contar con una debilidad técnica del sistema. Los miembros del jurado tenían excesivas prerrogativas, en el sentido de que podían no sólo decidir si un hombre era culpable o no, sino también definir el delito que había cometido. Cuando la impiedad —y esto es sólo un ejemplo— es una suerte de cepo no hay nadie que esté seguro.

Esto es lo que puede concedérsele al mito en su versión moderna, pero nada más. La ejecución de Sócrates es un hecho y uno de los que nos revelan que la democracia ateniense no era un instrumento perfecto. De igual modo es un hecho, que tanto antiguos como modernos defensores del mito dejan convenientemente a un lado, que el proceso de Sócrates fue un caso aislado en su época. Para esto ningún testigo mejor que el propio Platón. Fue en Atenas donde éste trabajó y pensó, libre y a salvo, por la mayor parte de su larga vida; y lo que enseñó fue hostil, hasta las mismas raíces, a mucho de lo que los atenienses creían y amaban. Sin embargo, nadie le amenazó ni le puso cortapisas. Los atenienses merecen que su historia se juzgue íntegramente por las dos centurias que vivieron bajo el régimen democrático y no sólo por sus errores. Juzgada así, tal historia es admirable, un argumento *para* una

sociedad libre. Irónicamente tanto Platón como Jenofonte (y algunos historiadores modernos) idealizaron Esparta, oponiéndola a Atenas. Esparta era, en Grecia, la sociedad cerrada por excelencia. En ella Sócrates jamás hubiera podido *comenzar* a enseñar, y ni a pensar tan siquiera.

6. PLATÓN Y LA PRAXIS POLÍTICA

Bertrand Russell escribió en una ocasión que "el valor de la filosofía ... en gran medida ha de buscarse en su falta de certeza". Muchos filósofos estarán de acuerdo con esto, probablemente la mayoría, al menos en Inglaterra: pero no todos, y, hasta tiempos recientes, casi ninguno. Los filósofos estaban acostumbrados, ya de antiguo, a considerarse como los hombres mejor cualificados no sólo para plantear las cuestiones más fundamentales acerca de la naturaleza y sociedad humanas, acerca de la justicia, el amor, la moralidad y la piedad, sino también para encontrar y enseñar las verdaderas respuestas.

Tal fue, ciertamente, el caso a lo largo de toda la historia griega y romana posterior a Sócrates. De seguro que hubo escépticos que tuvieron su influencia y que también existieron otros filósofos de más modestas ambiciones. Pero podríamos pasarnos horas haciendo citas de filósofos antiguos que creían haber descubierto la Verdad. Lo que es mucho más difícil de decidir es el influjo, si es que lo hubo, que aquéllos ejercieron fuera de los círculos filosóficos profesionales, esto es, qué influencia práctica tuvieron sobre la conducta de los individuos y, de manera más general, sobre la sociedad, principalmente en la política, materia sobre la que tanto disertaron.

¿Qué pensaba el hombre ordinario de Atenas sobre Platón o sobre su obra o su escuela, la Academia? Y ¿qué hemos de pensar nosotros de aquél, no como filósofo en el sentido técnico, sino sobre sus juicios prácticos acerca de la política contemporánea suya? Podríamos preguntarnos si, con el tiempo transcurrido, no es acaso sólo el Platón filósofo el que nos interesa y no el Platón aspirante a político o las opiniones de los atenienses medios. Mi respuesta es que todo importa. Ciertas nociones acerca de Atenas y de su democracia, nociones que se derivan directamente de Platón, han invadido los libros en los que la mayoría de nosotros nos hemos formado, libros que no sólo versan sobre filosofía, sino también sobre historia, política y educación. Yo creo que tales nociones son falsas y peligrosas. No es mi intención aquí disminuir la importancia de Platón; por el contrario, es precisamente porque éste fue un pensador tan poderoso e influyente por lo que hemos de tomarle en serio y considerar sus doctrinas con todas sus implicaciones. No tenemos derecho a hacer de él nada más que otro buen señor con algunas ideas raras, como es práctica demasiado común entre sus defensores contemporáneos.

"Defensores" puede parecer una palabra fuera de tono, como si Platón estuviese en el banquillo. Y, sin embargo, el hecho es que al ataque de que ha sido objeto a manos de Richard Crossman, del profesor Karl Popper —éste de manera más masiva— y de otros, se ha respondido con libros que llevan títulos como éste: *In Defence of Plato.* Yo propongo flanquear tal controversia y atenerme a algo que esté relacionado con ella, pero que es ligeramente distinto; casi pudiera llamarse: "En Defensa de Atenas", de la Atenas de Platón, de la Atenas que él, con éxito tan grande, dio en denigrar. No

me ocupo aquí tanto del Estado ideal de Platón (o, dicho de otra suerte, de su programa) cuanto del retrato que nos ofrece de la Atenas de sus días.

Platón nació en torno al 430 a. de C. y murió, habiendo superado los ochenta años, en el 347. Vivió toda su vida en Atenas, salvo un incierto período que siguió a la muerte de Sócrates en el 399, cuando tal vez se trasladó a Megara y además viajó mucho. Su vida se sitúa así en la mitad de aquella gran época de la historia de Atenas que va de las Guerras Médicas al año 322, cuando la ciudad perdió para siempre su independencia por obra de Antípator, general de Alejandro Magno —o sea, dos centurias de gestión democrática casi permanente, lo que es un logro que no verá la Historia hasta la era moderna—. Tras la destrucción de la democracia ateniense —hasta las revoluciones americana y francesa— quedaron prácticamente eliminadas de la sociedad occidental dos ideas vitales, ello durante dos milenios: la primera, que los hombres son capaces de regirse por un auto-gobierno popular; la segunda, que la política es una actividad legítima y necesaria en la que todos los miembros de la sociedad deben tomar parte y compartir las responsabilidades. Dicho claramente, si Platón estaba en lo cierto con respecto a Atenas, entonces nosotros erramos desesperadamente en las más fundamentales nociones políticas de nuestro hoy.

1. Ahora bien, antes de considerar a Platón y Atenas, es menester echar un vistazo a la notable aventura platónica de Sicilia. Allí fue, se nos dice, donde Platón llevó a cabo su, de hecho, único esfuerzo serio de praxis política, al traducir en la práctica sus ideas sobre cómo debía administrarse un Estado, ideas

que había trabajado en sus diálogos y principalmente en la *República*. Por aquel tiempo Sicilia oriental y meridional y el extremo sur de Italia constituían una populosa y próspera porción del mundo griego, tras haber sido colonizadas por un largo período de tiempo que comenzó en torno al 750 a. de C. La mayor, más rica, más poderosa y señora de más extensos dominios entre las comunidades helenas, era Siracusa. En el año 405 Dionisio, que entonces contaba con unos veinticinco años (aproximadamente la misma edad de Platón) y que retendría el poder hasta su muerte en el 367, se hizo con el mando en Siracusa, comunidad que hasta entonces había sido una democracia.

Dionisio se convirtió en el ejemplo clásico de un tirano, tanto en el sentido griego del vocablo como en el nuestro —menos estricto—. No titubeó ante nada —matanzas, confiscaciones, evacuación obligatoria de ciudades enteras, guerras a gran escala contra Cartago, piratería—, al tiempo que consolidaba su poder en el interior y, con la ayuda de mercenarios, iba edificando un considerable imperio. Además se las ingenió para hacerse con gran apoyo popular en Siracusa y con el servicio leal de un número de hombres selectos y distinguidos. Fue inevitable que se convirtiese en una figura de leyenda, el tipo del tirano con el que jugarían los moralistas. Puede leerse en las *Disputationes Tusculanae*, V, 20, cómo Dionisio, cual todos los tiranos, vivía en un terror permanente de conjuras y atentados, cómo, por ejemplo, no permitía que le afeitase nadie salvo sus hijas y cómo temía confiar incluso en ellas cuando, ya adultas, blandían la navaja del barbero, de suerte que entonces hubieron de afeitarle chamuscándole la barba con nueces calentadas.

Existe una ley universal que es aplicable a todos los

tiranos, monarcas absolutos y déspotas, ilustrados o no, y que consiste en que no precisan obedecer las reglas al uso en su sociedad por lo que toca al matrimonio y la familia. Dionisio desposó a dos mujeres en la misma ceremonia, una de su nativa Siracusa y la otra de Locri, en la Italia meridional. Ambas esposas le dieron hijos. Dionisio quería que la sucesión recayera en la familia de Locri y así decidió, entre otras cosas, dar su nombre al hijo mayor perteneciente a esa rama. Pero cuando aquél murió, ya se cernía una lucha por el poder que estaba a punto de estallar más tarde o más temprano entre los dos grupos familiares. Dionisio el Joven carecía de la energía e ímpetu de su padre, y sentía mayor inclinación hacia una vida muelle y lujosa, abrigando quizás cierto gusto por la poesía y un poco de filosofía. La otra facción estaba dirigida por un hombre enigmático llamado Dion, de cuarenta y cinco años de edad, hermano de la mujer siracusana. Dionisio II consiguió el poder y pronto Dion se encontró en el exilio, se trasladó a Grecia, donde esperó el tiempo propicio por casi diez años, organizando después una invasión armada a Siracusa con el apoyo de los cartagineses. Obtuvo un breve éxito temporal, hasta que fue muerto en el curso de una serie de traiciones y asesinatos repugnantes.

Es difícil imaginarse un escenario más improbable para que Platón ensayase sus radicales teorías políticas y, sin embargo, eso es lo que quiere hacernos creer el relato. Éste es como sigue: en torno al año 387 Platón realizó una visita privada a los helenos occidentales, visita en la que trabó relación con los filósofos pitagóricos —quienes después ejercerían tan profunda influencia sobre su pensamiento— y en la que también conoció a Dion, entonces un muchacho de unos veinte años

a quien conquistó para la filosofía y la vida virtuosa. Dos décadas más tarde, inmediatamente después de la muerte de Dionisio, Dion invitó a Platón a Sicilia para que tratase de encarnar al filósofo-rey en la persona de Dionisio el Joven. El esfuerzo resultó un fracaso y Dion fue obligado a exiliarse. No obstante, Platón retornó una vez más, varios años después, a requerimiento ahora del propio Dionisio II, sólo para descubrir que éste no era en absoluto serio y permanecer prácticamente encarcelado por unos meses, recibiendo por fin permiso para partir. El anciano Platón estaba ya por fin desengañado, lo que le sucedió bien tarde. La *República* le parecía entonces una irremediable Utopía y, por ello, escribió otra gran obra, las *Leyes*, en la que estableció, con profundo y copioso detalle, las regulaciones para un tipo de comunidad, el segundo en excelencia, que no tuviese ya reyes-filósofos.

De todo este relato sólo tenemos una fuente, a saber, dos largas cartas abiertas atribuidas a Platón y que forman parte de una colección de trece epístolas. Cuando autores ulteriores registran algo sobre la estancia de Platón en Sicilia, cual es el caso con Plutarco, por ejemplo en su vida de Dion, están tomando la información, directa o indirectamente, de las dos cartas mentadas. Todos los datos independientes que poseemos sobre la Siracusa de aquel tiempo parecen desconocer la existencia de Platón. De hecho la dispersa y fidedigna información que tenemos sobre la vida de Platón en su conjunto procede primordialmente de esas dos epístolas. Los helenos contemporáneos sentían una extraña indiferencia hacia la vida privada de sus poetas y filósofos. Por el tiempo en que autores chismosos salieron a escena, en generaciones posteriores, tuvieron muy poco material sobre el que trabajar aparte de su

imaginación, de la que sacaron a destajo una linda colección de consejas ficticias e improbables.

Esas dos cartas han sido motivo de perplejidad para algunos de los más fervientes admiradores de Platón. Algunas de las ideas filosóficas expresadas no deberían estar ahí. Las tales son coherentes con el Platón medio, pero no con el de los últimos diálogos. Y, aún peor, ¿cómo es posible que Platón escogiese la corte de un tirano para llevar a cabo su experimento? No otro sino él había pintado el más amargo de los retratos de un tirano en el libro VIII de la *República*, retrato al que sirvió de modelo Dionisio el Viejo (al que de hecho no nombra). Tal tirano, escribió Platón, se hace con el mando como demagogo y, después, "es su inevitable sino el perecer a manos de sus enemigos o bien hacerse con el poder absoluto y convertirse, de hombre, en lobo". Es cierto que Dionisio el Joven no se había hecho con el poder; había nacido en él y un cínico burlón podría sugerir, viendo que aún no se había transformado en un lobo, que sí había esperanzas de que se convirtiese en un rey-filósofo. Todas las demás fuentes se muestran unánimes al describir a Dionisio como incorregible beodo y sólo Platón parece ignorar el hecho. Aristóteles, por su parte, dice (*Política*, V, 131, 2a) que Dion despreciaba a Dionisio precisamente por aquella su grave debilidad.

El modo según el que los modernos argumentos eruditos tratan estas dificultades de las dos cartas nos lleva a pensar que casi todos parecen haber perdido de vista las realidades de la política siciliana. ¿Qué estaba sucediendo de verdad en Siracusa y qué soluciones proponía Platón? Los amigos de Dion, desesperados ante el cariz que tomaban los acontecimientos desencadenados por el asesinato de aquél en el 354, escribieron a Platón

pidiéndole consejo: ¿qué pasos habían de tomar de seguido? Como respuesta recibieron la larga Carta Séptima, la cual consiste en unas pocas páginas autobiográficas, un poco de relleno sobre las grandes cosas que Dion hubiera hecho de haber vivido, cosas que no se explicitan, salvo el punto negativo de que aquél no habría permitido la vuelta de la democracia; y, por fin, una larga disquisición sobre metafísica y teoría del conocimiento. Dudo si alguien podría componer réplica más ineficaz o vacua a una petición de consejo práctico. Así pues, escribieron de nuevo y recibieron la breve Epístola Octava, la cual repite alguno de los puntos pero que, al fin, ofrece una propuesta concreta, a saber, que se reconcilien las facciones y se forme un triunvirato formado de una parte, por Dionisio II, y de la otra, por un hijo de Dion, y otro de Dionisio el Viejo y de su esposa siracusana, y que se establezca un órgano rector de treinta y cinco funcionarios llamados Guardianes de las Leyes.

Así pues, después de todas sus amargas experiencias, todo lo que se le ocurría a Platón era una suerte de tiranía colectiva dentro de la misma familia del tirano que le había engañado y escarnecido por dos veces. Y esa propuesta tampoco vale, ni siquiera en el ínfimo nivel del oportunismo, pues deja llanamente a un lado los hechos acaecidos en los años 354 y 353. Media Sicilia había sido arrastrada a una guerra civil singularmente horrenda de la que una descarada pugna de banderías había salido triunfante. Cada facción, cada aventurero, contaba con mercenarios por millares, la mayor parte de los cuales eran bárbaros. Ni lecciones de filosofía ni conferencias en mesa redonda ofrecían mucha esperanza. Ni una sola vez, en ninguna de las dos cartas, se menciona a los mercenarios y a las dificultades que

éstos causarían en cualquier intento de resolver la guerra civil de una manera pacífica.

Y esto no es todo. Ambas cartas contienen cierto número de constataciones fácticas sobre la historia y la constitución de Siracusa. Lo más frecuente es que tales constataciones sean erróneas —lo que es muy extraño en Platón, quien revela en las *Leyes* una capacidad de precisión en asuntos legales y constitucionales sin paralelo—. Por último, ambas epístolas comportan algunos despropósitos flagrantes, de los que pongo aquí dos ejemplos: sobre la primera visita de Platón a Siracusa, la visita privada, la carta afirma que aquél encontró las condiciones ingratas e insatisfactorias. ¿En razón de la tiranía de Dionisio el Viejo, sin duda? No hay, empero, ni una palabra sobre tal asunto. La queja real es que las gentes abusaban de la comida y de los goces de la carne. Después está Dion, quien, se nos dice, tras la primera visita se convirtió para siempre en un devoto de la vida virtuosa. ¿Qué hizo Dion en los veinte años siguientes de su vida, hasta la vuelta de Platón, para demostrar su regeneración espiritual? La epístola no lo dice. De hecho, adquirió enormes riquezas al servicio de Dionisio el Viejo, fue uno de sus socios más allegados y, según creo, en algún momento se convirtió en agente cartaginés, de lo que precisamente le acusó Dionisio el Joven cuando lo desterró.

Una posible explicación de tantas lagunas es que ambas epístolas son apócrifas (como al menos otras dos de la colección lo son con seguridad). No obstante, la gran mayoría de los estudiosos sostiene hoy, contra una pequeña pero firme minoría, que son auténticas. Por lo que a mí respecta, me ha sido imposible llegar a una conclusión segura sobre este problema. En todo caso, si Platón no las escribió en persona, entonces es que

fueron compuestas poco después de su muerte por alguno de sus discípulos, tal vez por Espeusipo, su sobrino y sucesor como director de la escuela. Y, sea que salieran del mismo Platón o de su círculo inmediato, la razón por la que fueron escritas parece bastante clara. Platón y su Academia debían tener mala prensa por su relación con todo el turbio enredo siciliano, en el que estaban implicados varios hombres asociados, en la opinión pública, con ella o con la persona del filósofo. Parecía que se necesitaba una *apología*, de ahí las dos cartas. A la larga resultaron ser una eficaz *apología*, fuera cual fuese su impacto inmediato, sobre el cual nada sabemos.

Tal *apología* hace surgir varias cuestiones morales de interés; no hay, sin embargo, nada, en ninguna de las dos epístolas, que respalde la opinión de que Platón se proponía convertir a Dionisio II en un rey-filósofo y así realizar en la tierra el Estado ideal de su *República*. De haber alguna verdad tras este relato, entonces es seguro que el Estado en que pensaba Platón pertenecía a la clase del que bosquejan las *Leyes*. Pero el autor resultó del todo incapaz de juzgar, ni siquiera de exponer, la situación o las posibilidades con realismo. Repitámoslo: nada de esto tiene importancia en Platón el filósofo, *en cuanto filósofo*. Han existido otros grandes hombres cuyo genio los abandonaba (o los cegaba) a la hora de salirse del terreno que era el suyo para ir a otros lugares, o para ir al mercado.

2. La séptima epístola comienza diciendo que cuando Platón era un joven ateniense compartía las ambiciones, al uso en su clase, por tomar parte activa en los asuntos públicos. Pero, prosigue la carta, en seguida se vio completamente desilusionado: el gobierno y las

leyes de Atenas estaban tan desesperadamente corrompidos que eran incurables.

Los años de la vida de Platón estuvieron plenos de sucesos extraordinariamente importantes y difíciles para Atenas. Nació aquél cuando ya había comenzado la Guerra del Peloponeso, la conflagración de veintisiete años de duración con Esparta que fue punto tan crucial en la historia de la polis. La guerra puso fin al considerable Imperio ateniense; les costó cara a éstos en población y recursos públicos y, por dos veces, comportó breves interrupciones del régimen democrático, en una ocasión por pocos meses, y, de nuevo, por cerca de un año, al fin de la guerra en el 404; la primera vez cuando la democracia fue sustituida por una oligarquía y, la segunda, por el gobierno brutal de los llamados Treinta Tiranos. Atenas, no obstante, se recobró de todos estos desastres con gran rapidez, tanto en lo económico como en lo político. Durante todo el siglo IV a. de C. la ciudad era una de las mayores potencias del orbe heleno, aunque ya no el gran Estado que había sido una centuria antes. Y, al final, fue la única que consiguió movilizar la reacia oposición griega contra Filipo de Macedonia y Alejandro Magno, en una lucha por conservar la independencia y el auto-gobierno. Fue derrotada por fuerzas superiores, pero la subsiguiente historia del mundo griego nos revela cuán en lo cierto estaba la facción que, encabezada por Demóstenes, insistía en que era todo un modo de vida el que estaba en juego y en que merecía la pena luchar por él con todos los recursos posibles.

Y, sin embargo, gran número de exposiciones modernas tratan ese siglo último de Atenas, desde la muerte de Pericles en el 429, con aversión y condena. El gobierno popular, se nos dice, se había tornado del todo

irresponsable, presa de egoístas y fraudulentos demagogos; los hombres colocaban sus intereses privados por encima del patriotismo; pensaban en hacer dinero, no en la gloria cívica ni en la vida virtuosa; se mostraban reacios a la hora de luchar por la polis, o incluso a pagar para que otros lo hicieran. Por mi parte creo que esta visión es una caricatura de la que, con justicia o sin ella, a Platón le corresponde parte considerable de responsabilidad (aunque no toda); otros autores, como Aristófanes y Tucídides, son también responsables —y asimismo diremos que de forma legítima o no—.

Es cierto que la Atenas del siglo IV carece de esa exuberancia y ebullición de la del siglo V, la centuria de los grandes autores dramáticos e historiadores, del Partenón y de Pericles. No obstante, el tono moral de los atenienses siguió siendo sorprendentemente elevado hasta el mismísimo fin de la Guerra del Peloponeso, y también más tarde, bajo Filipo y Alejandro. Si los atenienses tardaron en comprender del todo la amenaza que representaba Filipo, ello fue porque carecían de la ventaja, propia del historiador, de poder mirar atrás. Al final mostraron una apreciación mucho más exacta de los problemas que muchos de sus críticos modernos. Y fue en el siglo IV cuando Atenas se convirtió de verdad en "Escuela de la Hélade", mucho más, en un sentido estricto, que cuando Pericles usó esa expresión en un discurso pronunciado poco antes de morir. Aquella ciudad corrompida, regida por la plebe, vulgar, atrajo a otros griegos y extranjeros por decenas de millares y éstos no venían todos a disfrutar de su vida regalada. Eran muchos los que acudían a estudiar en las escuelas superiores, que ahora eran las mejores y más famosas del orbe griego, entre ellas la Academia platónica.

Por supuesto que los críticos de Atenas cuentan con un triunfo, a saber, la ejecución de Sócrates en el 399. Éste, que fue el último de una serie de procesos de impiedad perpetrados en el transcurso de la Guerra del Peloponeso, demuestra que el pueblo de Atenas había abandonado en el temor sus altos ideales. No estamos negando eso. ¿Estamos tratando, por ventura, de una sociedad perfecta? Nadie en su sano juicio se referiría a Atenas con tales términos. Todos los gobiernos, sean del tipo que sean, han actuado irresponsable y viciosamente en una u otra ocasión. La mayoría de los hombres, en todas las sociedades, tienden a cuidar primero de sus intereses privados, incluyendo aquí su bienestar material. Denostar a Atenas en ese sentido, como si tal cosa fuese un mal peculiar a ella, es absurdo, a menos que fuera posible demostrar que los atenienses eran más y más sistemáticamente viciosos y egoístas que los miembros de otras comunidades. Además las palabras "corrompido" o "decadente" no son sinónimas de "incurable". La cuestión práctica a la que, a la muerte de Sócrates, hacía frente un ateniense responsable era la de si su comunidad se había vuelto tan corrupta como para no admitir curación, o sea, lo suficientemente desahuciada como para justificar el absoluto retiro de Platón de toda participación en los asuntos públicos. Si suponemos que el proceso de Sócrates es la prueba de que tal era el caso, resulta entonces que se trata de una prueba singularmente débil. La persecución ideológica no sólo concluyó de manera abrupta, sino que en pocos años Platón en persona, por no mencionar a otros, fundó su propia escuela, abierta a hombres procedentes de todas partes, en la que enseñó exactamente lo que le placía y como le placía.

Afirmé arriba que, "con justicia o sin ella", a Platón le corresponde gran parte de la responsabilidad de esa imagen moderna que presenta una Atenas corrupta y decadente, y lo dije de ese modo porque creo que a menudo se apela a él de una manera equivocada. Merece la pena hacer notar que la Carta Séptima no carga el acento en el juicio de Sócrates para hacer de él la base del desengaño platónico. Un golpe más fuerte había advenido cinco años antes, cuando los victoriosos espartanos habían colocado en el gobierno de Atenas a la ferozmente antidemocrática junta que luego fue conocida con el nombre de los Treinta Tiranos. En ese grupo estaban varios parientes y amigos allegados a Platón; las esperanzas que éste puso en ellos fue grande y la gestión de estos últimos pésima. Además, la decisión de abstenerse por completo de la actividad política viene descrita en esa epístola como consecuencia de una conclusión sobre la indignidad no sólo de Atenas y de la democracia, sino de todas las demás formas existentes de gobierno.

Si de esto hemos de concluir que Atenas era ya una sociedad irremediablemente corrupta, debemos concluir lo mismo de cualquier otro Estado heleno. Y también de cualquier sociedad moderna. Todas ellas carecen de los requisitos básicos que Platón estableció para una sociedad justa —algunas quizás en mayor medida que otras, pero esa distinción es de poca monta—. Lo que Platón pedía no se encuentra en las breves notas autobiográficas de la Carta Séptima, documento que en todo caso es dudoso —como he insinuado—, sino en varios de sus diálogos y principalmente en los dos más extensos, o sea, la *República* y las *Leyes*, este último probablemente escrito treinta años después del anterior.

La más fundamental crítica que Platón esgrime es

la siguiente: mientras que la verdadera función del Estado es hacer que los hombres se tornen mejores, moralmente mejores, tanto los rectores como los regidos, las comunidades existentes se ocupan sólo de los bienes materiales, y cada hombre y cada facción persigue sus intereses privados y de manera particular a expensas del bien común. Como los hombres poseen nociones erróneas de la bondad y la justicia, las metas que persiguen son falsas, tanto individual como colectivamente. Tras esta crítica estaba, por un lado, una intrincada concepción general de la naturaleza humana y, por otro, un corpus de ideas metafísicas, de suerte que es imposible divorciar la crítica de ambas cosas. Platón creía que existían verdades absolutas y eternamente válidas, criterios absolutos de bondad y justicia y que los tales eran cognoscibles. Sin embargo, habida cuenta de que los hombres son distintos por naturaleza —distintos intelectual y *moralmente*—, tan sólo una minoría es siquiera potencialmente susceptible de aprehender la verdad, tras un programa educativo difícil y largo. La mayoría nunca puede, bajo ninguna circunstancia, ilustrarse para juzgar por sí mismos acerca de las cuestiones básicas de la justicia y cosas semejantes. Por consiguiente, han de ser moldeados y regidos por otros; en una sociedad ideal será por los reyes-filósofos de la *República.* Además, en tal sociedad ideal, basada en verdades absolutas y eternas, no habrá necesidad ni lugar para cambio, oposición o duda. La perfección no puede perfeccionarse; todo cambio será necesariamente para peor.

En su Estado ideal de segunda categoría, el descrito en las *Leyes,* Platón abandonó, es cierto, sus reyes-filósofos y la perfección de la *República.* Y, no obstante, esta obra ulterior no marcó diferencia alguna

en la cuestión fundamental de si la mayoría de los ciudadanos han de gozar de libertad de acción política o han de adquirir responsabilidades a la hora de tomar decisiones de peso. A esa pregunta la respuesta sigue siendo un "no" inequívoco. Por eso no puedo estar de acuerdo, por ejemplo, con la opinión expresada por T. J. Saunders en una emisión sobre las *Leyes*.[1] "Qué lejos —dice Saunders— nos parece ahora la *República*." Para él, "el Platón de la acción ... es mucho menos terrible que el Platón de la teoría". Sin embargo, no lo es para mí (y el hombre que está detrás de la Carta Séptima me aterroriza todavía más). Sólo necesito citar aquí unas pocas frases del mismo Saunders acerca del Estado proyectado en las *Leyes*:

> Un ciudadano ... en seguida hallaría que su libertad de alterar el código de las leyes, de elegir, administrar y criticar, era sumamente limitada ... existen fronteras estrictas para pesquisas y expresión de opinión que sean libres. La religión del Estado ha de ser poderosa y precisa en sus demandas ... el arte y la literatura permanecen bajo estricta censura.

Dicho todo esto, parece en verdad perverso concluir, como lo hace Saunders, que las "propuestas prácticas [de Platón] ... tienen mucho en común con el pensamiento político-social de nuestros días".

La filosofía política de Platón es una construcción coherente y lógica, trabajada con gran cuidado y complejidad. Pocos lectores de la *República* son por entero insensibles al poder y seducción de los argumentos (y de lo maravilloso del estilo). Lo superficial y frívolo

1. Publicada en *The Listener*, 22 de octubre de 1964.

es repetir con Platón que la democracia ateniense no era sino un gobierno plebeyo manipulado por demagogos, sin aceptar también tanto las bases de su crítica como sus implicaciones —implicaciones que requieren el rey-filósofo, si no el Gran Hermano del *1984* de Orwell—. En cuanto a Platón, jamás titubeó ante ellos. Incluso en las *Leyes* sigue sugiriendo que el modo más rápido de introducir una constitución adecuada será por medio de un joven tirano que tuviese la bastante fortuna como para contar con el asesoramiento de un auténtico legislador, esto es, de un filósofo que poseyese la verdadera teoría política. De donde se sigue que, de haber alguna verdad en el relato de Sicilia, no habría sido incoherente Platón al imaginar que podría conseguir grandes cosas usando a Dionisio el Joven de Siracusa como instrumento, por más que éste hubiera sido un paso amargo, y, en la práctica, absurdo.

No creo que haya términos medios en cuanto a la cuestión fundamental. El que sostiene que la función propia del Estado es conseguir la perfección moral de los ciudadanos está jugando con armas sumamente peligrosas. Si a continuación basa sus juicios morales en verdades absolutas, ya se llamen Formas Ideales o Dios, su convicción le conducirá, de ser lo suficientemente riguroso, a creer que cuenta con el derecho y el deber de imponer tales absolutos a otras personas por su propio bien, como en la *República* de Platón, la Santa Inquisición, la Ginebra de Calvino o el *1984* de Orwell. Por otro lado, si no aceptamos la base teológica y metafísica o si compartimos el escepticismo de Bertrand Russell sobre la certeza final de la filosofía, entonces todo el sistema construido sobre aquella base se derrumba, el programa junto con las críticas concretas de las instituciones existentes. Le fue a Aristó-

teles cosa fácil el sacar a luz la pobreza y suma inexactitud de Platón en sus comentarios específicos sobre la historia política y constitucional de su tiempo. Contemplando las cosas como él lo hizo, desde tan vasta distancia metafísica, a Platón le era imposible darse cuenta de diferencias importantes. Para él, la Atenas anterior, la de Milcíades o la de Pericles, ya era irredimible, porque —como escribió en el *Gorgias* (505 E-519 D), para apuro de sus apologistas, antiguos y modernos— incluso aquellos tan admirados caudillos no valían más que pasteleros que cebaban el cuerpo glotón de los ciudadanos con golosinas. En cuanto análisis político o testimonio histórico, tal suerte de observación es, sencillamente, nula.

Por supuesto que resulta esencial para la salud de la comunidad que haya alguien que nos recuerde que el hombre no vive sólo de golosinas. La crítica radical de los valores es una función del filósofo político, como del científico político, del historiador y del sociólogo. Pero si tal crítica ha de tener alguna validez en cuanto medida o piedra de toque de la acción práctica, y no ha de conducir al nihilismo y la abdicación de la responsabilidad social, será menester que en algún momento descienda de su estratosfera metafísica. Además, como dijo Aristóteles (*Política* IV, 1.295a), también "tendrá que ocuparse del modo de vida que la mayoría de los hombres pueden compartir y de la suerte de constitución que a la mayor parte de los Estados les es dable disfrutar". De cara a tal asunto no vale de nada, continúa Aristóteles, emplear "un criterio de excelencia que esté por encima del alcance de los hombres ordinarios ... o el criterio de una constitución que llegue a la altura ideal".

Un atento estudio de Atenas aún puede servirnos

como útil función crítica, incluso después de conceder plenamente que una comunidad tan pequeña, relativamente autocontenida, con un nivel tecnológico bajo y un mecanismo de gobierno simple, consiguió llevar a la práctica una democracia directa, con la directa participación de muchos ciudadanos ordinarios en la gestión de los asuntos públicos, de una manera que sería imposible hoy. Tal estudio, pensamos algunos, vuelve del revés las críticas platónicas. Por un lado, gran parte de la fuerza de Atenas, por ejemplo, en el sentido de la responsabilidad cívica, procedía directamente de aquellas cosas que Platón desaprobaba con mayor vehemencia, a saber, del gran alcance del autogobierno y de lo dilatado de la ayuda estatal prestada a los ciudadanos para satisfacer sus aspiraciones materiales y sus necesidades espirituales. Por otro lado, era una gran debilidad que el cuerpo de los ciudadanos fuese exclusivo y reposara sobre una vasta población de esclavos. En este plano los atenienses eran demasiado generosos para Platón, y éste propuso controles más severos sobre forasteros y esclavos.

Uno de los argumentos favoritos de Platón consiste en perfilar una analogía entre el Estado y un navío. ¿Es por ventura lógico, pregunta una y otra vez, que se deje a carpinteros y zapateros hacer política en el Estado, papel éste para el que no poseen instrucción especializada alguna? ¿Dejaríamos acaso que un carpintero o un zapatero dirigiesen un navío en lugar del capitán o del piloto? Por supuesto que se precisan especialistas y peritos. Pero si yo fleto un buque o compro un pasaje en él, dejaré su pilotaje al capitán, al perito, pero soy *yo* y no el capitán quien decide a dónde quiero ir.

7. DIÓGENES EL CÍNICO

¿Qué tipo de hombre era Diógenes? Tenía por abrigo un tonel y se paseaba con una linterna en plena luz del día, buscando un hombre justo. Tema favorito de los autores de chistes, ha seguido siendo por más de dos mil años el modelo más universalmente conocido del filósofo no mundano, respetado y escarnecido al mismo tiempo.

¿Era Diógenes un lunático, un santo, o un poco de ambas cosas? Es difícil responder, porque las leyendas acerca de él son muy antiguas y, a esta distancia, no podemos separarlas de los hechos con ningún tipo de certitud. Pudo haber sido uno de los maestros de Alejandro Magno, como lo afirma una versión, pero de seguro que no lo fue. Pudo haber sido discípulo de Antístenes, quien a su vez fue discípulo de Sócrates, y tal vez eso sí lo fuera. Pudo haber sido capturado por unos piratas y vendido como esclavo, a un precio ínfimo, pero probablemente esto no le sucedió. Y tales son las cosas que nos refieren los relatos. Al fin y al cabo las leyendas son más importantes que la realidad, puesto que fue el Diógenes legendario el que arrebató la imaginación y se convirtió en el símbolo que nos conserva la historia. El echar por tiedra las leyendas es una bendición un tanto ambigua. En este caso sería una gran pena, y es afortunado que no podamos ha-

cerlo. De otro modo tendríamos que reinventarnos a otro Diógenes, para que dijese a todos los Alejandros de este mundo: *Apártate, que me estás tapando el sol.*

Diógenes nació en la colonia griega de Sínope, en la costa norte del Ponto Euxino, un poco antes del año 400 a. de C. En su edad adulta se vio forzado a abandonar aquella ciudad porque su padre (y quizás él también) se vio implicado en un misterioso enredo para contravenir o falsificar las monedas de la urbe. Tomó residencia en la península helena, alternando entre Atenas y Corinto, y consagró el resto de su vida a propagar (y a vivir) las ideas cínicas y el modo de existencia de ese nombre; murió muy viejo, probablemente ya cumplidos los ochenta años. La leyenda dice que falleció el mismo día que Alejandro Magno, lo que no necesitamos creer. Pero es seguro que las fechas de las dos muertes no distaron muchos años, sucediendo en la década en que también muriera el más grande de todos los filósofos antiguos, el preceptor de Alejandro, Aristóteles.

La Atenas del siglo IV era el centro magnético de la vida intelectual griega, y principalmente de la filosofía. Y no hay hombres que mejor que estos dos extranjeros, Diógenes y Aristóteles, nos ilustren más completamente variedad y contrastes, riqueza y conflictos. Este último era un macedonio de Estagira, hijo de médico, fantásticamente erudito, refinado y rico, fundador de la gran escuela del Liceo que rivalizó con la Academia (desbancándola incluso) de su propio maestro Platón, además de ser autor prolífico en todas las ramas de la ciencia y de la filosofía, metódico y disciplinado en su pensamiento y escritura, sistemático, enciclopédico. Diógenes era en muchos aspectos su exacto opues-

to. Rico en Sínope, vivió una existencia de mendigo, haciendo luego de una tinaja su hogar y de las calles su "escuela", calculadamente grosero y ofensivo, autor de muy pocas obras —si acaso escribiera alguna— (y éstas en forma de diatribas y tragedias burlonas) y sin hacer concesiones en su rechazo de toda ciencia y saber como inútiles o incluso algo peor: en una palabra, un hombre de espíritu e interés centrados en una dirección.

Estoy buscando un hombre, tal era la excusa de Diógenes para encender su lámpara en plena luz del día. Preguntado en qué parte de Grecia había hallado hombres justos su réplica fue: *Hombres en ningún sitio, pero muchachos en Esparta.* En otra ocasión, tras volver de Olimpia (probablemente cuando se habían celebrado los juegos) se le preguntó si se había reunido allí una gran muchedumbre. *Sí,* respondió, *un gran gentío, pero hombres, pocos.* "Hombre" y "hombre justo" eran sinónimos en su vocabulario: la virtud era el sello de la humanidad, la única cualidad que distinguía al hombre del bruto. Un día se encontró con un atleta que, en compañía de sus amigos y admiradores, se jactaba de ser el más veloz corredor de toda la Hélade. El comentario de Diógenes es característico y, a su manera, perfecto: *Pero no eres más veloz que un conejo o un ciervo y éstos, que son los más rápidos de todos los brutos, son también los más timoratos.*

Tal era la única preocupación de Diógenes, la búsqueda de la bondad, de la virtud. Nada más le importaba. Un anónimo poeta heleno resumió su existencia en estas frases: "Sin hogar ni ciudad, muerto para su patria, un medigo, un vagabundo, consiguiendo el sustento de un día para otro". Éste era, para el poeta, un catálogo de males; pero para Diógenes resultaba una

alabanza superior, una prueba de su capacidad de liberarse de las cosas externas. Cuando vio que un niño bebía en la palma de la mano, arrojó la taza que llevaba en su mochila, asqueado de la propia debilidad: *un niño es más que yo a la hora de vivir con sencillez.*

Es fácil rechazar todo esto como una excentricidad, o incluso como algo peor. Y, en cierto sentido, eso era. Pero, a la vez, constituía una expresión radical de un malestar, de una insatisfacción hacia la sociedad y la civilización helenas, hacia su refinamiento y bienestar material, que por aquel entonces ya contaban con una considerable tradición. El modelo era, por supuesto, Sócrates y no fue una sinrazón aunque sí tal vez una impropiedad el que los seguidores de Diógenes se vincularan con Sócrates por medio de Antístenes. En su primera fase la filosofía griega se había concentrado en grandes especulaciones metafísicas sobre el Universo. Vinieron después Sócrates y los sofistas y, a una y odiándose, trasladaron la preocupación filosófica del Cosmos al hombre. La ética, la conducta moral y la virtud se tornaron su preocupación esencial, y para Sócrates constituyeron el único estudio realmente válido.

Conócete a ti mismo. Ésa era la gran regla socrática, y también la de Diógenes. Para ambos era asimismo la más difícil de obedecer. No apuntaba a un autoanálisis, como un moderno freudiano pudiera pensar, sino que significaba intuición racional de la naturaleza y alma humanas y, por consiguiente, dominio y autodisciplina, gobierno de las pasiones, de las cualidades animales del humano. Además, como el hombre era por naturaleza un ser social, esa fórmula también significaba para Sócrates una comprensión de la realidad social, del amor, de la amistad, de la política, de la

riqueza y de los deberes cívicos. La moral era la conducta virtuosa en sociedad, no en el aislamiento con respecto a otros seres humanos. Un Robinson Crusoe no podría ser ni bueno ni malo, ni virtuoso ni vicioso (al menos no hasta que salió a escena su criado Viernes).

La obligación moral era, pues, doble: vivir según la virtud y ayudar a otros a que lo hicieran. Por eso Sócrates era un maestro: no en el sentido formal puesto que no tenía escuela ni plan de estudios, sino en el sentido de que toda su vida había sido consagrada a dialogar, analizar, y servir de guía a quienquiera le escuchase, en los lugares en los que los atenienses generalmente se veían y charlaban, en la tienda del barbero, en el centro de la ciudad (el Ágora), en los banquetes. También se hacía notar por la simplicidad de su vida, su pobreza y sus pies descalzos, su autodisciplina con respecto a bebidas, los manjares y los goces del sexo. Sin embargo, no era un asceta; gobernaba y disciplinaba sus pasiones, pero no las negaba ni se retiraba del mundo de los apetitos físicos, y de las relaciones sociales.

A este respecto Sócrates fue el auténtico modelo de Diógenes. Sin embargo, es fama que Platón dijo de él que era un Sócrates vuelto loco. La copia se había alejado demasiado del modelo. Sócrates vivió con sencillez, pero su rechazo de las comodidades de la vida no descendió al nivel animal. Diógenes exageró la autodisciplina socrática hasta dar en el absurdo, la crítica socrática hasta dar en el nihilismo, el naturalismo socrático hasta dar en la vulgaridad y la indecencia. "Era costumbre suya —escribe un biógrafo antiguo—, hacer todas sus cosas en público, tanto las funciones de Deméter como las de Afrodita." *Si comer no va contra la*

Naturaleza, razonaba, *entonces hacer esto en el Ágora tampoco.* Vivía en un tonel, comía cuando y donde coincidía que estaba hambriento, efectuaba sus funciones corporales de la misma manera "natural", defendía la antropofagia y el incesto: todo esto forma parte de la leyenda de Diógenes (y algunas cosas, si no todas, pudieran ser verdad).

Tenemos aquí una paradoja interesante: en su búsqueda del hombre, Diógenes toma una y otra vez como modelo a los animales. Los brutos eran también seres naturales, aunque inferiores, y su conducta era asimismo natural. Lo que era natural era bueno: esa era la gran ley del universo, y el hombre bueno y virtuoso era el que sabía distinguir lo natural de lo no natural, y quien detentaba entonces la disciplina de vivir de acuerdo con tal conocimiento.

Esta idea no era nueva en él. ¿La Naturaleza o la convención humana (la costumbre)? ¿Cuál es la justa guía de la vida? Esa cuestión había sido debatida durante más de medio siglo antes de Diógenes, principalmente entre los sofistas. Tan sólo se precisaba mirar en torno, sobre todo a persas y egipcios —así como entre griegos, a espartanos y a atenienses— para advertir de inmediato que las sociedades civilizadas habían desarrollado gran profusión de normas, y regulaciones de las que no pocas eran rotundamente contradictorias. ¿Cómo se podía juzgar en medio de ellas, separar lo bueno de lo malo, lo superior de lo inferior?

La Naturaleza y la autosuficiencia constituían los dos criterios según los que Diógenes juzgaba. Ni siquiera el relato de Edipo podía resistir el canon de la Naturaleza aplicado a él. El crimen de Edipo consistía en que había desposado a su madre sin saber que ella lo era. ¿Y qué?, se preguntaba Diógenes. *Las aves domésticas*

no le ponen reparos a tal cosa ni los perros ni los pollinos, ni los persas, que pasan por ser lo mejor del Asia. Aquí tenemos el doble canon de la naturalidad que tanto le complacía, esto es, la apelación, por un lado, a la conducta de los animales y, por otro, el argumento de que cualquier cosa practicada por un grupo tenía que ser un comportamiento humano natural y, por consiguiente, apropiado para todos los hombres, sin que leyes (o costumbres) propugnadas por éstos en sentido contrario fueran óbice para ello. Y éste es también el perfecto ejemplo de hasta dónde Diógenes estaba dispuesto a llegar, por cuanto que el tabú de Edipo era tan intocable como cualquier otra tradición o creencia de los griegos.

Hay en este tipo de razonamiento una simplicidad propia de niño, pero la simplicidad es exactamente lo que buscaba Diógenes. *La felicidad,* dijo, *consiste sólo en una cosa, a saber, que un hombre verdaderamente se lo pase bien y no esté triste en ningún lugar o circunstancias en las que dé en hallarse.* Se instruyó asimismo para hacerse adaptable, revolcándose en las arenas ardientes en el estío, y abrazando estatuas cubiertas de nieve en el invierno. Aunque esta conducta puede haber sido extraña, no ha de confundirse con la autoflagelación y los cilicios de los monjes, porque Diógenes, al igual que Sócrates, no era un asceta. "No era descuidado con su cuerpo —nos dice otro autor antiguo—, como piensan algunos necios." El mismo Diógenes afirmó antes que *el sabio considera que los órganos de los sentidos dados por la Naturaleza son dioses, y hace de ellos el correcto uso ... obteniendo placer del oír y del ver, de la comida y del sexo.*

Tal es el signo de la autosuficiencia. La Naturaleza ha equipado al hombre para la dicha, pero él renun-

cia a tal derecho —que lo es de nacimiento— y se infringe dolores y tristezas innecesarias. *El amor al dinero es padre de todos los males,* y no porque induzca al hombre a la tentación y a desenfrenos disparatados y dañinos (Diógenes no era san Pablo), sino porque la riqueza es una carga innecesaria. Al igual que cigüeñas y grullas, que ciervos y conejos —otra vez sus acostumbrados paralelismos con los animales—, Diógenes alternaba su vida entre Atenas y Corinto, a una distancia de cincuenta millas, para disfrutar de los benignos inviernos de la una y de las frescas brisas estivales de la otra. Insistía que de esta suerte era más afortunado que el rey de Persia, quien para obtener el mismo resultado había de viajar grandes distancias. *Además, mi manera de organizar la vivienda es superior.*

El matrimonio, al igual que la propiedad, constituía una carga y un estorbo, una molestia en vez de una ayuda para la satisfacción de los deseos naturales. Cuando le preguntaron cuál era el momento oportuno para casarse, replicó: *Para los jóvenes, aún no; para los ancianos, nunca.* Sin embargo, Diógenes no era célibe en el sentido físico. *Es propio de la naturaleza de los dioses el no desear nada y de los hombres divinos el desear poco.* "Necesidad" significa aquí "carencia" y no "deseo": los dioses helenos no eran célebres por su castidad, ni tampoco Diógenes.

En tales cuestiones tal vez haya Diógenes exagerado o contradicho nociones frecuentemente tratadas y a veces defendidas por otros filósofos desde Sócrates hasta Aristóteles; sin embargo, no efectuó con ello una fundamental ruptura con la tradición. La Naturaleza y la autosuficiencia eran conceptos bien conocidos, la libertad de la excesiva dependencia de lo externo una

virtud ya familiar. Después de todo, Platón, con quien Diógenes intercambiara injurias de manera tan generosa, al menos en la leyenda, era tan radical como él cuando en la *República* proponía la abolición de la familia y de la propiedad privada entre los Guardianes-Filósofos.

Pero a continuación viene el punto que Diógenes acometió con demasiada energía y en el que llegó demasiado lejos. Al preguntarle de dónde era, respondió. *Yo soy un ciudadano del mundo*, lo que en lengua griega se expresa con un solo vocablo: *Kosmopolités*. Diógenes acuñó tal palabra y, con ello, volvió la espalda a siglos enteros de historia helena. Había sido un axioma entre los griegos que su superioridad descansaba en el hecho de ser ciudadanos de ciudades libres, ya fuera de Atenas, Corinto, Tebas o Siracusa. Sócrates prefirió morir antes que abandonar su polis. Platón aborrecía el modo en el que Atenas se gobernaba y proponía reformas radicales, pero todas ellas iban dirigidas a una ciudad aislada y autónoma. Incluso Aristóteles, a pesar de las conquistas de su discípulo Alejandro, afirmó que ninguna polis estaría bien gobernada si sus ciudadanos eran tan numerosos que no se conocían entre sí, o su tamaño tal que la voz del heraldo no podía oírse de un lado a otro. Diógenes dio al traste con todo esto, juzgando que la ciudad no era también sino algo externo e innecesario, al igual que la riqueza o el matrimonio.

Así pues, en parte Diógenes repudió a la filosofía, puesto que, ya desde Sócrates al menos, el filósofo heleno había sido un crítico de la sociedad. Las reformas sociales eran uno de sus temas reconocidos, de igual modo que la naturaleza del hombre. La crítica de Diógenes, por el contrario, era puramente destructi-

va; lo único que hacía era atacar: la política, las costumbres y los hábitos sociales, las prácticas religiosas. Como su héroe Heracles, limpió los establos de Augias, pero no vio la necesidad de colocar nada en el lugar que antes ocupara el estiércol. En cuanto cosmopolita no estaba sujeto a ningún Estado: un ciudadano del Universo es un ciudadano de ninguna parte. Por consiguiente, no precisaba encontrar una forma justa de organización social que reemplazase a las defectuosas.

Y esto no era todo. Diógenes repudiaba asimismo la mayor parte del saber, de la religión y de la cultura. *Me maravilla que los gramáticos hurguen en las cuitas de Odiseo cuando ignoran las suyas propias; que los músicos afinen las cuerdas de su lira cuando la disposición de sus almas está desafinada; que los matemáticos miren al sol y la luna y dejen a un lado lo que tienen delante.* Como la retórica y la avaricia, con las que las compara, tales cosas son ociosas apariencias que en nada contribuyen a la virtud. De igual modo en lo referente al ritual; a un hombre que celebraba una purificación increpóle así: *Desgraciado, ¿no sabes que las lustraciones no pueden lavar los errores, ni los de conducta ni los de gramática?*

Dicho en pocas palabras, Diógenes era un filósofo con muy poca filosofía, un predicador de virtud que practicaba lo que la mayoría de los hombres llamaba vicios, un burlón y un destructor, un Sócrates vuelto loco. En su búsqueda del hombre, puso a éste muy cerca de la bestia, y en su intensa concentración en la Naturaleza subordinó los intereses éticos a las necesidades corporales, por mucho que él hubiese negado ambas acusaciones. La maravilla es, pues, que la leyenda de Diógenes surgiese ya en su propia vida y que

continúe fresca y vigorosa desde entonces. Y aquí estamos en el reinado del puro hecho. Diógenes fue enterrado cerca de una de las puertas principales de Corinto y sobre su tumba se levantó un monumento esculpido en el más fino mármol de Paros. Aún seguía en pie cinco siglos más tarde. Incluso su nativa Sínope, la que le había exiliado, llegó a honrarle con una estatua de bronce en la que se inscribió un epigrama en verso: *Tu memoria, oh Diógenes, vivirá para siempre, porque enseñaste a los hombres a bastarse a sí mismos.*

El monumento marmóreo de Corinto consistía en un perro montado en un pilar, porque "cínico" era un vocablo griego corriente que significaba "perruno". Cuando le preguntaban por qué se le llamaba de esa suerte Diógenes respondía: *Meneo mi cola ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan nada y muerdo a los bribones.* De hecho, tal nombre en su origen se lo aplicaron a los cínicos sus enemigos, a guisa de burla, y entonces Diógenes y sus seguidores lo adoptaron con orgullo. La burla fue devuelta a los burlones (de manera muy parecida a como sucedió en tiempos más modernos con el nombre de "cuáquero").* Lo que en realidad decían los cínicos era lo siguiente: aquello por lo que nos llamáis perros son precisamente las cualidades que nos hacen superiores en la única cosa que cuenta, en bastarnos naturalmente a nosotros mismos. Y, por lo tanto, en ser auténticamente virtuosos.

Los autores antiguos nos proporcionan explicaciones

* *To quaker*: temblar; el apelativo se refería, como una chanza, al temor de Dios de los individuos así designados, constituidores de esa conocida secta. (*N. del t.*)

contradictorias en cuanto al origen de la etiqueta de "cínico". Pero, sea cual fuere la correcta, lo importante es que Diógenes se conquistó sus secuaces entre los *beatniks* de la Grecia del siglo IV, y era inevitable que las gentes respetables de entonces pensasen que se trataba de perros. La manera cínica de vivir, visible a todo el que quisiera mirar (por cuanto que aquéllos vivían y predicaban en lugares públicos, al aire libre y no en cafés o clubs especiales), tenía todas las trazas de una interpretación demasiado literal de las analogías con los brutos, favorita de Diógenes. Sólo podemos hacer conjeturas en cuanto a qué es lo que atraía individualmente a sus discípulos, aunque los motivos variasen desde, en algunos casos, una insatisfacción legítima y comprensible con las ideologías y creencias al uso, hasta el fracaso personal, la decadencia y el puro vicio en otros. No es difícil encontrar paralelismos en todo lo que viene durando la historia, y también en nuestro propio tiempo.

Lo que, sin embargo, no se presagiaba inevitable era el éxito a largo plazo de los cínicos y su pronta ascensión a la perfecta respetabilidad. Los estoicos, por ejemplo, los reivindicaron como antecesores directos suyos. El principal discípulo de Diógenes, Crates, un acaudalado tebano que voluntariamente abandonó sus riquezas y adoptó el modo cínico de vivir, fue el maestro de Zenón, el fundador del estoicismo. No se hizo ningún esfuerzo por ocultar tal vínculo ni por pedir excusas por él. Por el contrario, es en los escritos de estoicos posteriores, de hombres como Dion Crisóstomo y Epicteto, en donde podemos leer las más extensas y favorables exposiciones de la filosofía de Diógenes. Y el estoicismo fue, en la baja Antigüedad, la filosofía *comme il faut* por excelencia, didáctica, intensa-

mente moral, y, al fin y a la postre, la más elegante de todas las filosofías. Entre los principales estoicos romanos se cuentan hombres como Séneca y el emperador Marco Aurelio. Incluso en el siglo IV d. de C., Juliano el Apóstata, el último emperador pagano, un notable intelectual de fuerte vena estoica, aún cantaba las alabanzas de Diógenes. Aristócratas romanos de menor inclinación filosófica tenían en los jardines de sus *villae* estatuas marmóreas de los primeros sabios cínicos, junto con sus retratos y los de los emperadores y dioses.

Así pues, se da aquí una paradoja: las generaciones posteriores de maestros cínicos no se convirtieron personalmente a la respetabilidad. Lo que sí se tornó respetable fue la doctrina cínica, si puede llamarse así, mientras que los cínicos practicantes seguían siendo *beatniks* y chiflados, groseros predicadores y embaucadores taumaturgos. Un documento descubierto hace poco nos proporciona un interesante, si bien inocente, ejemplo. En 1950 la Universidad de Ginebra adquirió en el Cairo un grupo de más de cien fragmentos de papiro, escritos en caracteres griegos harto elegantes, del siglo II de nuestra Era, y que eran los restos de un manuscrito que en su origen poseyó un hombre culto de riqueza cuando menos considerable. Después de casi una década, el profesor Victor Martin y sus colaboradores consiguieron ordenar los fragmentos y publicarlos, y los tales resultaron ser una colección de diatribas cínicas (que es el nombre técnico, y por completo revelador, de los escritos cínicos).

Las primeras ocho columnas contienen un diálogo legendario entre Alejandro Magno y el sabio indio Dandamis, diálogo ya conocido por otras fuentes. A continuación vienen las diatribas propiamente dichas,

por ejemplo, en torno a la superioridad de los animales sobre el hombre —diatribas que son nuevas aunque las ideas fueran ya bastante corrientes—. Finalmente hay un ataque contra Homero y los demás poetas antiguos. "Los detesto a todos", escribe el anónimo autor. Homero "era un amante de la mujer ... Perpetuamente insulta a Grecia por culpa de las mujeres, y se le admira por sus defectos. La *Ilíada* y la *Odisea*, sus grandes obras, versan sobre las aventuras de dos mujeres, una de las cuales [Helena] había sido forzada y la otra [Penélope] lo quería ser ... Ulises luchó en Troya durante diez años. Después empleó casi tanto tiempo, en la *Odisea*, cortejando a mujeres, a Calipso siete años y a Circe uno. Después, cuando se sació, añoró a Penélope ... No encuentro yo que el prudente Odiseo haga otra cosa sino comer y correr tras las hembras".

Estos argumentos son bastante débiles, y además por el siglo II ya estaban trillados. Por qué alguien dio en gastarse su dinero en que un buen escriba se los copiara es una cuestión cuya respuesta está en el gusto de los tiempos. Por otra parte, son argumentos anodinos y esto es lo crucial. Quinientos años antes, Diógenes y Crates, y los demás fundadores del movimiento, a despecho de su indecencia y de su humor barato, sacaban a relucir cuestiones importantes. Las ciudades griegas, a pesar de toda su gloria, habían fracasado a la hora de mantener la paz, entre ellas o dentro de sus propios límites. Mientras tanto, Alejandro y sus sucesores iban demostrando que un monarca autócrata, si era ambicioso y hábil, podría subvertir las ciudades helenas a su agrado, y conquistar mundos. Fueron aquéllos los que abrieron nuevas regiones y nuevas posibilidades de próspera existencia material, pero, al mismo tiempo, destruyeron la libertad política y per-

sonal que estaba en el corazón de los ciudadanos helenos más avanzados.

Todo griego que pensase estaba, pues, compelido a reexaminar sus convicciones y valores tradicionales, y el siglo IV d. de C. estaba pleno de nuevas ideas y críticas a lo antiguo. Las nuevas soluciones variaban mucho, pero tenían un punto en común. Ya no era la comunidad el hontanar cabecero de la virtud, ni el ser un hombre justo estaba vinculado a ser un buen ciudadano. El hombre, ahora, se volvía a su interior: la virtud y la probidad de la vida estaban en el alma, con indiferencia de las instituciones sociales o de los sistemas políticos. Sin embargo, a Diógenes no le bastaba esto, sino que insistía en volver del revés los valores tradicionales; no predicaba tanto la indiferencia pasiva cuanto el activo rechazo de los códigos aceptados de conducta personal.

El énfasis se pone por entero en la palabra "personal". Diógenes no fue, en ningún sentido, un político revolucionario. Los *beatniks* raramente lo son. Su rechazo de los valores sociales se extiende a lo político en todas sus formas, ya se trate de los gobiernos o sistemas existentes o de cualesquiera otros. En consecuencia, aunque los guardianes de la moralidad pública quizá los consideren una molestia, el caso es que no constituyen un peligro para la sociedad en el sentido en el que incluso el más insignificante de los revolucionarios puede ser juzgado una amenaza. Por el contrario, aquéllos sirven, en ocasiones, como una fácil válvula de seguridad, canalizando resentimientos e insatisfacciones reprimidas hacia individuos probablemente desagradables pero fundamentalmente inocuos. Los hombres que prefieren los toneles a las casas, la mendicidad al trabajo, la moralidad "natural" de los brutos a

las normas de conducta establecidas por los dioses, podrán escandalizar a la burguesía, pero nunca desposeerla.

Las consejas legendarias acerca de Diógenes cuando éste fue expuesto a la venta en el mercado de esclavos ofrecen una perfecta ilustración. Cuando el subastador le preguntó por sus habilidades, él, según una de las versiones, replicó: *Gobernar a los hombres.* Se aproximó entonces un rico corintio y Diógenes, señalándole, dijo: *Véndeme a él. Necesita un amo.*

Hay algo hermoso y noble en estas fábulas, con su implicación de que el hombre bueno y justo puede salir airoso de la adversidad. Pero, a la vez, hay algo flojo en ellas, en cuanto que predican la aceptación de esa misma adversidad incluso en el caso en que, como la esclavitud, la circunstancia es producto del hombre y puede ser modificada por él. El cínico era, en final análisis, un crítico cómodo de soportar. Su ataque era demasiado universal para ser efectivo —se mofaba de todo, no sólo de las cosas sobre cuya reforma los hombres de bien podrían estar de acuerdo—, y al mismo tiempo, no exigía ninguna acción; de hecho repudiaba toda acción. "De no haber nacido Alejandro, hubiera preferido ser Diógenes." Sin duda que Alejandro Magno jamás dijo tal cosa. Pero pudo haberlo hecho sin ningún peligro: *había nacido* Alejandro.

8. «ETRUSCHERIA»

Los italianos poseen una palabra, *etruscheria*, con el mismo matiz ligeramente burlón que tiene *chinoiserie*,* y, en efecto, lo que parece es que uno se encuentra en medio de otro maremágnum. Cuando incluso un perito de primera línea y dotado con la experiencia de muchos años, Axel Boethius, puede concluir su animada exposición de "Los siglos etruscos de Italia", en la obra *Etruscan Culture, Land and People,*[1] con estas palabras:

> ... no se olvide nunca que Etruria fue la patria del Renacimiento. Ella fue el país que ... ocultos, inescrutables e internos hontanares de fuerza habían decretado para ser la tierra madre del más grande rejuvenecimiento de nuestra cultura occidental desde la Atenas del siglo v;

resulta evidente que éste es un campo sólo para un investigador de recia psicología. En cuanto al profesor Boethius, esas frases no son sino un ocasional lapsus.

* En francés (= batiburrillo, extravagancia, confusión), (*N. del t.*)

1. Obra de Axel Boethius y otros, con la colaboración del rey Gustavo Adolfo de Suecia; traducida [al inglés] por N. G. Sahlin, Columbia University Press, Nueva York, 1963. Publicado primero en sueco en 1960, el libro fue reeditado en lengua inglesa en forma de un suntuoso volumen de jubileo para el ochenta aniversario del monarca.

Sin embargo, cuando Agnes Carr Vaughan nos dice, en *Those Mysterious Etruscans,*[2] que "la vida, para los etruscos, no era pensamiento, era algo que se había de vivir, y vivir al máximo, por medio de los sentimientos y la imaginación", lo que nos está pidiendo a nosotros es que renunciemos a ocuparnos de este tema.

El "misterio" etrusco ha sido explayado de una vez por todas por D. H. Lawrence.

> Yo mismo, la primera vez que vi conscientemente objetos etruscos, ... resulté instintivamente atraído por ellos. Y parece que sucede de esta suerte. O se da una simpatía inmediata o se dan inmediatos desprecio y desinterés.

Lawrence visitó las tumbas en 1927, cuando ya estaba irrecuperablemente enfermo. Fue aquél un período en que vida y muerte, en su significación mística, estaban a menudo presentes en su pensamiento, y reaccionó fuertemente ante los restos etruscos, de un modo que resulta del todo inteligible en términos de su general filosofía de la vida:

> Buscaba el griego causar impresión, y aún más el gótico, dejar una impronta en la mente. No así el etrusco. Las cosas que fabricaron, en sus amables centurias, son tan naturales y sencillas como el mismo respirar ... Y tal es la auténtica cualidad etrusca: sencillez, naturalidad y abundancia de vida, ausencia de necesidad de hacerle fuerza a la mente o al alma en ninguna dirección. Y la muerte, para el etrusco ... era tan sólo una prolongación natural de esa plenitud del vivir.

2. Doubleday & Co., Nueva York, 1964.

Inequívocamente laurenciano, pero ¿estaba el escritor en lo cierto o no? Esa pregunta es precisamente la que no hay que hacer. Como bien dice Richard Aldington en su introducción a *Etruscan Places*,[3] "lo que Lawrence confiaba ofrecernos en estos apuntes eran los descubrimientos de la propia intuición poética, y no erudición". Lawrence siempre escribía sobre Lawrence. Si yo deseara su tipo de reacción, me remitiría a él cada vez. No hay necesidad, por desgracia, de hacerlo de nuevo.

Para la mayoría, el gran "misterio" de los etruscos está, por supuesto, en su lenguaje. ¿Se ha descifrado ya? La respuesta es a la vez sí y no. Nadie ha conseguido dar con una clave, cual fue el caso de Champolion para los jeroglíficos egipcios o de Michael Ventris para la escritura linear B de Creta o Micenas. Y, sin embargo, pueden leerse con facilidad un gran número de textos etruscos, sin que ello sea paradójico. Su alfabeto de treinta y seis letras era, para comenzar, un préstamo del griego, y nunca constituyó, salvo en dos o tres caracteres, problema alguno. De los más de diez mil textos que ahora conocemos, todos, excepto un número pequeñísimo, están constituidos por fórmulas breves y fácilmente comprensibles. "Yo soy la jarra de Enotenus"; "Memarche Velchana me dedicó" (esto aparece inscrito en un jarro dedicado a una deidad): "Vel Partuna, hijo de Velthur y de Ramtha Satlnei, falleció a los veintiocho años". Otros vocablos (principalmente nombres de dioses y títulos de magistrados) fueron tomados ora del latín, ora del griego, o ingresaron en el léxico latino a través del etrusco. Mediante una manipulación laboriosa de tales elementos, los etruscólogos van pro-

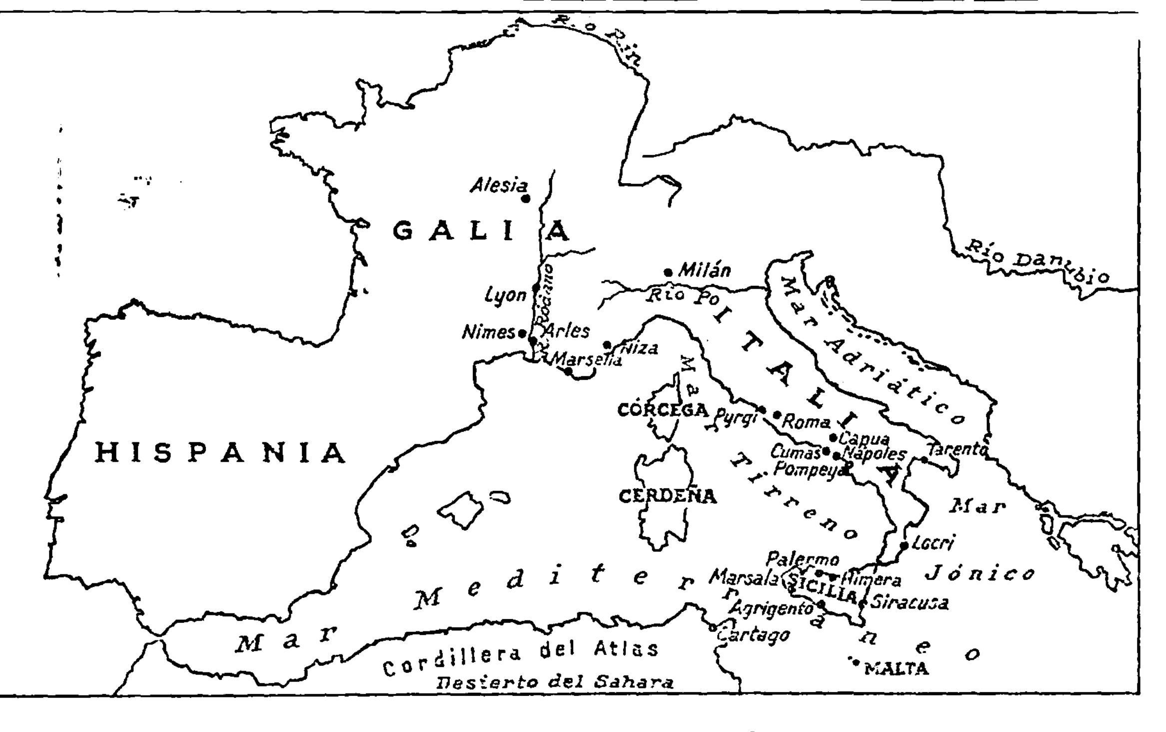
3. Heinemann, Phoenix, Londres, 1956.

gresando pulgada a pulgada. A menos que excavaciones ulteriores saquen a luz un extenso texto bilingüe, lo que no es imposible pero se torna cada vez más improbable con el paso del tiempo, éste es el único camino hacia ulteriores progresos, y también el único ritmo.

No todos los investigadores, empero, tienen esa paciencia y, aunque la historia de la etruscología esté plagada de naufragios de maravillosos desciframientos que no duraron una semana, el caso es que aún no hemos visto el último de ellos. La mayor autoridad contemporánea sobre el tema, el profesor Massimo Pallottino, se queja, con razón, en su libro *The Etruscans*, de que la larga cadena de aficionados resolutores de rompecabezas "haya traído en su estela la ... desorientación de todos los interesados por la lengua etrusca", dando ánimos a algunos cínicos "para que desprecien el problema de los etruscos como el terreno favorito de los chiflados, o la sección 'cómica' de la ciencia lingüística". Menos de diez años después de que escribiera eso, apareció aún otro pretendiente en la figura del doctor Zacharis Mayani, y es un ingrato deber reseñar aquí que en su *The Etruscans Begin to Speak*[4] no hay nada de ese pretendido desciframiento vía el ilírico y el albanés moderno, ni *a fortiori* en la atropellada variedad de ideas y explicaciones que ofrece para que sus traducciones encuentren base.

Nuestro conocimiento de los etruscos no está restringido, por fortuna, a sus propias inscripciones, o de ser así poco habría que decir sobre ellos, incluso para el más sensible e inspirado de los soñadores. Existen, después de todo, vastas cantidades de objetos etruscos,

4. Traducido [al inglés] por Patrick Evans, Souvenir Press, Londres, 1962.



Italia y el Mediterráneo occidental

que van desde grandes murales y estatuas, pasando por artefactos hasta pura chatarra (herrumbradas ruedas de carro, pedazos quebrados de cerámica, puntas de lanza, horquillitas para el cabello). Y también contamos con un considerable corpus de información, unilateral y desigual en cuanto a fiabilidad, repartida en textos de autores latinos (y un poco en los helenos). Mézclense de cierto modo todos los ingredientes y el resultado será *etruscheria*; combínense como es menester y se obtendrán más preguntas que respuestas, pero al menos tales preguntas serán las pertinentes.

Los mismos etruscos creían que habían llegado a Italia procedentes del Occidente de Anatolia (Turquía moderna). Los autores griegos y latinos, desde Heródoto en adelante, aceptaron tal tradición y son aquí pocas las excepciones. Lo mismo sucede con las autoridades modernas, asimismo con unas pocas excepciones —una de las cuales, merece la pena destacarlo, es el profesor Pallottino—. En Italia se encontraron con una población mezclada, diseminada y desunida, iletrada y sumamente primitiva en comparación con las civilizaciones de más al Este. Hacia el 700 a. de C. gran parte de la región que ahora llamamos Toscana, Umbría y parte del Lacio se habían vuelto etruscas —decimos "se habían vuelto" y no "estaban regidas" por etruscos, porque la lengua hablada en todos los estratos sociales era el etrusco al igual que su cultura. Sobre tal base, la influencia etrusca, la colonización y el dominio político se extendieron hacia el Norte, al valle del Po, y hacia el Sur, más abajo de Pompeya. En el transcurso del siglo VI a. de C., cuando los etruscos alcanzaron su apogeo, gobernaban en Roma y fue entonces cuando se crearon o se transformaron algunas de las instituciones que subsecuentemente coadyuvaron

a hacer de Roma la primera potencia mundial. Sin embargo, de acuerdo con la esparcida evidencia que poseemos, los etruscos jamás se unieron en un solo Estado.

Los etruscos que se convirtieron en la fuerza rectora de Italia ya no eran, excepto en un componente biológico insignificante, los que habían arribado del Asia Menor (si la tradición es correcta). Como el profesor Boethius recalca repetidas veces, "si es que eran emigrantes, se mezclaron en pueblos y ciudades con la población más antigua para convertirse en un pueblo totalmente nuevo". Lo que conocemos por cultura etrusca es, pues, una creación nueva, originada en Italia. Si hubiera de conjeturarse qué aporte de los inmigrantes de Anatolia hizo tan compacta esa amalgama, yo sugeriría que fue en primer lugar su capacidad para explotar los ricos yacimientos metalíferos de la región y, después, quizás, un sistema social que cuadraba mejor para la expansión, agresión y organización política.

Aproximadamente por las mismas fechas la Italia meridional, hasta Nápoles por el Norte, estaba siendo colonizada por helenos, proceso éste que comenzó en torno al año 750 a. de C. La esfera griega señaló el límite sureño de la autoridad etrusca, la cual de todas maneras ya se extendía en exceso. Roma despertó a fines del siglo VI, los samnitas de la Campania media centuria más tarde, los galos se agitaban en el límite de Po, y fue poco después cuando los romanos comenzaron su firme labor de invertir los papeles. Poco quedaba de la independencia etrusca por el año 300 a. de C.; nada, de hecho, después del 200. La conquista romana significaba también la romanización gradual; hacia el año 100 incluso la lengua etrusca había desaparecido, salvo en comunidades rurales aisladas y entre los aficionados a lo viejo, mientras que la sociedad de los an-

tiguos centros etruscos ya no se distinguía de la del resto de Italia. Sólo quedaban ciertas prácticas y nociones religiosas, tanto entre romanos como entre gentes que, nostálgicamente, se seguían apellidando etruscas.

Las referencias helenas y romanas que tenemos sobre aquéllos son, por la mayor parte, posteriores al año 100 a. de C. Remiten, pues, a un pasado muerto. Aunque una vena de *etruscheria* apareciera por entonces entre los romanos, el acento prevalente se cargaba en dos aspectos, a saber, el desenfreno, tanto gastronómico como sexual, de los estruscos (y principalmente el libertinaje de sus mujeres) y el avasallador dominio que la religión detentaba sobre su vida cotidiana, incluyendo aquí su práctica de desvelar la voluntad de los dioses mediante el examen del hígado de las bestias. En cuanto a estos aspectos, los autores modernos, casi unánimemente, responden de una manera curiosa: rechazan el primer cargo como propaganda inevitablemente falsa que el vencedor emplea para difamar al vencido, y aceptan el segundo *in toto*, e incluso lo exageran tanto que podríamos preguntarnos de dónde sacaban tiempo los etruscos, tan ocupados con la celebración de ritos obligatorios, para comer, dormir y copular.

Como siempre, nos volvemos a Pallottino para encontrar una observación razonable: "La valoración *cuantitativa* de la religiosidad por lo que toca a pueblos diferentes corre el riesgo de perder toda realidad" si no se consideran las fuentes de información y la *calidad* de la experiencia. De hecho, podemos aproximarnos a una valoración cuantitativa no de la religiosidad etrusca (suponiendo que ello sea posible), sino de la atención que prestan a la religión de los etruscos los escritores romanos que nos quedan, lo que no es en absoluto lo

mismo (recordemos la gran cantidad de información occidental sobre los hindúes), y que, además, está falseada por el hecho de que prácticamente todos los productos etruscos proceden de cementerios y tumbas. Esto último es inevitable, en razón de que los centros urbanos de aquéllos tienen una historia de poblamiento continuo que llega hasta nuestros propios días y no pueden ser excavados de manera adecuada. De hecho, debería ser innecesario el explicar esto, pues si toda nuestra información acerca de una sociedad se deriva de sus cementerios, es probable que el factor religioso cobre mucha importancia. Con todo, cuando Emeline Richardson escribe en su *The Etruscans: Their Art and Civilization*[5] que un relieve en piedra de una tumba "muestra una de las raras representaciones obscenas de Etruria", alguien debería recordarle que las "representaciones obscenas" no son habituales en las tumbas de ninguna cultura y que lo que le sería menester preguntar es por qué hay algunas y no congratular a los etruscos por su moderación.

(Las excavaciones suecas de San Giovenale, al sudoeste de Viterbo, nos proporcionan una reveladora excepción al infinito chorro de materiales funerarios. Ese lugar era un pueblo, cuyo nombre antiguo se desconoce, que fue abandonado antes de la era romana. Los excavadores han desenterrado un conjunto de viviendas y unas fortificaciones, pero no han hallado ni una sola inscripción, ni cualquier otra cosa que añadiese una dimensión verdaderamente novedosa a nuestro conocimiento de los etruscos, aun cuando su trabajo ha resultado valioso para los especialistas.)

5. University of Chicago Press, Chicago, 1964.

¿En qué se basan los etruscólogos para rechazar la persistente imagen de un código de conducta sexual femenil mucho más libre que el tolerado por romanos o griegos? No puedo encontrar más fundamento que ese inaceptable que ya está implícito al escoger la expresión "representaciones obscenas". Sin duda que no se puede esperar que los conquistadores, y menos que nadie los romanos, fuesen respetuosos, ni siquiera justos, para con un pueblo que les había causado tantos problemas. Sin embargo, de esto no se sigue que todo lo que dijeron sobre ellos hubiera de ser mentira. Al menos hay un apoyo visible para la acusación de ser glotones. Tenemos, procedentes de los últimos siglos, cientos de recostados caballeros etruscos, evidentemente bien alimentados y rechonchos, representados en piedra sobre tapas de sarcófagos y urnas cinerarias. Puede que haya, como insiste Boethius "buenas razones para valorar imparcialmente la pacífica vida cívica de las hermosas ciudades etruscas que luego difamaron los romanos", pero es menester que conozcamos los hechos antes de poder valorar nada (lo que en este contexto quiere decir "juzgar", actividad de todas suertes sospechosa). Entre las muchas decenas de millares de varones helenos y romanos pintados en cerámica, los hombres gruesos son muy excepcionales y siempre se trata de figuras de comedia o desdén. Es improbable que los etruscos escogieran los ataúdes como los lugares adecuados para burlarse de quienes los ocupaban.

Los mejores autores romanos, por ejemplo Tito Livio, hacen hincapié en que los etruscos habían degenerado mucho tras su edad de oro. Y ello nos lleva al fallo cardinal de la *etruscheria* al uso. "Copiado de otro, a menudo llanamente malo, el arte de los etruscos fue

siempre triunfantemente etrusco y jamás una imitación simple y falta de inspiración." Esta frase, que procede de la primera página del libro de Mrs. Richardson en su parte principal, la dedicada al arte, tipifica esa manera viciosa de comenzar de la que luego es ya imposible liberarse. La imitación nunca es *sólo* imitación; esto es una perogrullada que por sí misma no nos hace avanzar en nuestra intelección de las cosas. ¿Cuál es esa cualidad específicamente etrusca que hace que incluso ese arte malo sea "etrusco", por no decir "triunfantemente etrusco"? Es menester que tengamos presentes las fechas. El período que va del año 700 al 100 a. de C. es considerablemente más largo que la historia de América desde Colón. ¿Habremos de creer que existió alguna entidad fija y omnipotente, únicamente "etrusca", que funcionó exenta de cambios y siempre revelándose a sí misma durante todos esos siglos? Por supuesto que nadie cree tal cosa. Pero si "lo etrusco "es algo fluido, entonces tal vez ya no rechazaremos esa insistencia romana sobre el hecho de que los etruscos cambiaran para peor, ni tampoco conservaremos la etiqueta de "etrusco" tan sólo para las mejores cosas (juicio que siempre descansará sobre nuestros criterios, que no sobre los suyos). Léase, por ejemplo, "alemán" en donde dice "etrusco" y se tornará dolorosamente visible lo pernicioso de un enfoque como ése. Y ello sin añadir la ulterior y más difícil complicación de tratar de distinguir entre las diferencias puramente externas (como las que podemos hallar con igual abundancia tanto en un centro etrusco como en otro) y algo que fuera posible defender como cualitativo, o sea, como revelador de un carácter nacional o de concepciones específicamente etruscas.

Cuando los etruscos se encontraron con los helenos

de la Magna Grecia, en torno al año 700 a. de C., comenzó entonces una invasión cultural de escala, intensidad y duración para las que me es imposible encontrar paralelo. La capacidad etrusca para consumir cerámica y escultura griega, y para fabricar la suya propia en imitación de aquéllas, no conoció límites. Era, a la vez, un trabajo vivo, que correspondía a las nuevas creaciones de los helenos de un modo casi instantáneo. Las vastas cantidades de material fabricado en Etruria eran, efectivamente, "imitaciones carentes de inspiración" y poco más. Lo que resulta avieso es negar un fenómeno con el que todo estudioso está familiarizado de sobra, aunque no haga falta ir tan lejos como Berenson, quien llanamente afirma que "[el arte etrusco] sólo se distingue del de los griegos atendiendo a criterios de originalidad e incompetencia". De igual manera sería injusto negar que también se dieron separaciones con respecto a los modelos helenos y, en ocasiones, rechazos. Son, entonces, dos las cuestiones que se nos presentan inmediatamente: la primera, ¿por qué este apego apasionado hacia lo griego, apego que llegó hasta el punto de que los etruscos prefirieran ilustrar mitos helenos en su cerámica pintada o en sus relieves de piedra antes que representar los suyos propios?; la segunda, ¿qué significado daremos a las diferencias, grandes o chicas, siempre y cuando esté claro que no se deben a una mera incompetencia técnica? Éstas son las preguntas que siempre es menester contestar tratándose de préstamos culturales: la difusión ha de tener un receptor, del mismo modo que implica un donante; debe haber una necesidad que satisfacer, una función que ejecutar. Son demasiadas las disertaciones que, al hablar de influencias, se concentran en la primera y fácil mitad, a saber, en la pregunta: "¿de dónde?".

Ahora bien, en lo que concierne a la segunda mitad nos hallamos, en mi opinión, bloqueados con respecto a los etruscos. Ése es el precio por tener que basarnos tanto en los sepulcros y en lo que éstos contienen. Los etruscos enterraban a sus muertos fuera de los centros habitados, de preferencia en un cabezo en el que se pudiesen excavar las tumbas. Al igual que otros muchos pueblos de la Antigüedad, era su costumbre el sepultar tesoros junto a sus muertos. Esto ya no es una práctica habitual, al menos en Occidente, pero la arqueología nos la ha revelado tan común en el pasado que ya no da en extrañarnos como terriblemente curiosa. El equipamiento de los sepulcros y la arquitectura de las tumbas se dividen en dos tipos claramente definidos, el destinado a los muertos y el destinado a los sobrevivientes, o sea, "prospectivo"* y "retrospectivo", por usar los términos propuestos por Erwin Panofsky en su brillante libro *Tomb Sculpture*. Los dos elementos o intenciones pueden estar entremezclados, pero esencialmente nosotros vivimos en un mundo de monumentos funerarios retrospectivos, levantados sobre el suelo allí donde puedan mostrar su mensaje, sea cual fuere éste, para los vivos. Las tumbas de los etruscos, por el contrario, eran primariamente prospectivas, o sea, para el uso de los difuntos y separadas de los vivos, y lo que les ofrecían a los muertos hace nacer en nosotros pensamientos y sentimientos que nos son a la vez sumamente ajenos y sumamente seductivos, que tocan las honduras de lo inconsciente. Ni el conjunto de los temas, ni el tono y estilo en el que los etruscos los pintaron y con-

* Escribimos "prospectivo" —término que no registra el DRAE— en el sentido de "abocado al futuro", "que mira adelante" (*prospective*) para conservar el paralelismo morfológico de los dos vocablos ingleses. (*N. del t.*)

juntaron eran accidentales o hijos de la arbitrariedad. En ellos se refleja y simboliza todo un mundo de creencias, mundo que tiene sus propias y fuertes convenciones.

Cualquiera puede leer significados en las pinturas y relieves etruscos, y casi todo el mundo lo hace; pero, ¿de quién son tales significados en el momento en que el lector se sale ya de un mero catalogar? ¿De quién es ese mundo conceptual, habida cuenta de lo ajeno del pensamiento y vida de los etruscos? El león fue durante mucho tiempo un tema favorito de su arte. Y, sin embargo, pocos artistas etruscos, si no ninguno, vieron jamás un león vivo, y eso puede explicar ciertos groseros errores, como el que adornasen a las leonas con la melena íntegra del macho y con las mamas de una perra, equivocaciones éstas que sus arquetipos asiáticos nunca cometieron. Pero, ¿qué es lo que nos explica la persistencia del motivo del león o la transformación que los etruscos impusieron a sus modelos? Como escribe Llewellyn Brown en su espléndido libro sobre el tema, diremos: "A lo largo de todo este período ... los artistas etruscos trabajaron sobre tradiciones sumamente formalizadas, en las cuales los rasgos esenciales de los temas retratados se reducían a fórmulas o estilizaciones convencionales que, a menudo, revestían la calidad de ser modelos". Esto es aplicable no sólo a los leones, sino también a los Apolos, a los hombres gruesos, a los sarcófagos y a los peinados. En casi todas partes nos topamos con esta muralla de formalismo y estilización, y carecemos de la clave conceptual con la que pudiéramos comenzar las explicaciones.

Esto es igualmente cierto en lo que respecta a la política. Sabemos, por ejemplo, que en el período más remoto existieron reyes. Pero lo que acerca de éstos

conocemos es puramente externo: que usaban corona, que empuñaban cetro, y demás. En cuanto a sus funciones y prerrogativas, diremos con palabras de Pallottino, que "todo lo que podemos hacer es emitir ciertas suposiciones basadas en analogías con lo poco que sabemos ... sobre la monarquía romana". El punto de partida ha de ser Italia o, en ocasiones, el más vasto contexto del Mediterráneo, y no la obsesión por lo "triunfantemente etrusco", pues todo ha de situarse en el marco temporal que le es propio. En este tema no hay sitio para verdades eternas. Las diferencias surgirán en aquellas cosas que se negaron a adoptar o adaptar, de igual modo que en lo que asimilaron, a veces con notables modificaciones. De vez en cuando cabe sugerir las circunstancias históricas que pueden valernos a la hora de explicar lo que sucedió. Pero siempre será mediante analogías, y, en consecuencia, de una manera tentativa, hasta el día en que los etruscos se dirijan a nosotros con sus propias palabras —si es que tal día llega alguna vez—.

9. LOS ETRUSCOS Y LA ROMA ARCAICA

Roma no produjo ningún Homero, lo que es otra manera de decir que los romanos, no así como los griegos y otros muchos pueblos, carecían de la tradición —transmitida oralmente por rapsodas a través de los siglos— de que una vez había existido una edad de héroes que ejecutaron valerosas hazañas contra enemigos de igual valía. Ése es el tema de la *Ilíada* y la *Odisea*, del *Beowulf* de los anglosajones y de la *Chanson de Roland* de los franceses. La *Eneida* virgiliana tiene un carácter muy diferente, pues es obra de un poeta sumamente refinado que escribía con una considerable experiencia literaria a sus espaldas (más parecido a Dante o a Milton que no a los poetas heroicos, por lo general anónimos) y que lo hizo específicamente para colmar un vacío del que los romanos, por entonces profundamente imbuidos de literatura y tradición helenas, eran de sobra conscientes.

Los héroes combaten con héroes. Tal ley es suficientemente universal. Los troyanos de Homero no se distinguen de los aqueos sino en que están destinados a la derrota. Pero si nos interrogamos sobre los enemigos con los que hubo de haberse Roma en sus años de formación y, más tarde, de conquista, el cuadro que obtenemos es muy diferente: será el de la *Historia* de Tito Livio, escrita en el mismo ambiente político e

intelectual en el que fue compuesta la *Eneida,* esto es, cerca de quinientos años después de que Roma sacudiera el yugo de los etruscos y doscientos años después de que derrotase a los cartagineses acaudillados por Aníbal. Tanto los etruscos como los cartagineses ya habían desaparecido en cuanto pueblos en la época de Tito Livio. Se habían vuelto indistinguibles, salvo quizás en algunas comunidades aisladas, de la compleja población de Italia y de África septentrional respectivamente, por entero romanizada en el primer caso y un poco menos en el segundo. Lo que puede haber subsistido de su lengua, religión o instituciones, fue incorporado a la lengua, religión e instituciones de las regiones que en un tiempo habían sido suyas. De esta suerte existían en el latín unos pocos vocablos etruscos, y una gran proporción de las prácticas y ritos de aquéllos se habían englobado en la religión de Italia; pero sólo un romano casualmente aficionado a las cosas pretéritas se ocuparía o sería capaz de reconocer aquéllos como elementos etruscos, y aun así no siempre con exactitud. Y la literatura que pudiese haber sido suya desapareció sin dejar casi ni un vestigio. Todo lo que tenemos, en su lugar, es la imagen romana de sus enemigos (a la que es menester añadir cierta elaboración helena): malvados, brutales, avaros, desleales y licenciosos. De vez en cuando se nos presenta un individuo que tiene visos de excepción. Aníbal nos viene a mientes, o la ficticia Dido, la reina virgiliana de Cartago. Pero estos personajes no son Héctores etruscos, ni Príamos cartagineses.

Hasta no hace mucho esta versión del vencido debida al vencedor se aceptaba sin reticencia alguna. Después advino un cambio fundamental por lo que respecta a los etruscos (aunque no a los cartagineses). "La inves-

tigación arqueológica, resultante de la briosa energía decimonónica" condujo al descubrimiento de las necrópolis etruscas de Italia central, con sus incomparables tesoros artísticos. Las palabras que acabo de citar son las que abren el libro *Cities and Cemeteries of Etruria*, obra de George Dennis que contribuyó, más que ninguna otra en el mundo de la lengua inglesa, a crear una imagen nueva y cargadamente romántica de los etruscos, imagen que con el tiempo halló su clímax en la sanguínea mística de D. H. Lawrence en sus *Etruscan Places*. Dennis pertenece a ese grupo casi legendario de exploradores y arqueólogos británicos aficionados que, en unas pocas décadas, hicieron consciente al mundo occidental del sepulto y olvidado pretérito de tres continentes. Sus dos volúmenes aparecieron en 1848, y fueron el fruto de cinco años del más cuidadoso y sistemático estudio de los lugares y de todo cuanto podía leerse sobre este tema por aquellas fechas. La obra se convirtió en un *best-seller.*

Leer ahora a George Dennis resulta una experiencia apasionante y, además, aquietadora: la admiración de su energía, de su audacia y de su inteligencia se ve templada por la intelección de que tanto él como sus contemporáneos manejaban una *historia* desesperadamente falsa. No le fue posible entender la secuencia cronológica de las evidencias arqueológicas ni penetrar las distorsiones de las tradiciones antiguas, tal como las registraban autores que habían vivido cinco o más siglos después de los acontecimientos narrados. Y nuestro autor se equivocó en las predicciones. La "historia interna" de los etruscos, escribió, "promete ser, en poco tiempo, tan clara y palpable como la de Egipto, Grecia y Roma". Ha pasado ya más de una centuria y la profecía no se ha cumplido. La razón es perfectamente

simple: cuanto se ha acrecentado y corregido en nuestro conocimiento de los etruscos desde que Dennis escribió descansa todavía en restos materiales y, lo que es peor, en restos que, casi en su totalidad, proceden exclusivamente de cementerios y tumbas. Se hace lo que se puede por interpretar la pasión de los etruscos por las cerámicas helenas y los leones, o la enigmática "sonrisa" etrusca, o las esculturas de tamaño natural de rechonchos varones reclinados en las tapas de sus sarcófagos.

Si la interpretación de las convenciones artísticas ha de ser algo más que el libre juego de la imaginación del intérprete, entonces éste ha de contar con una clave que sólo le puede ofrecer un escrito contemporáneo. Y aquí está todo el problema. No porque el alfabeto etrusco —como generalmente se cree— siga siendo un indescifrado secreto, sino porque, salvo un puñado, más de los diez mil textos que poseemos están constituidos por breves fórmulas, y también porque no ha aparecido ningún texto bilingüe de extensión.

Cuando finalmente, en 1964, advino el hallazgo, se trató de una pasmosa sorpresa. Lo que hallaron los excavadores no fue el tan esperado documento en etrusco y latín, sino tres tablillas superpuestas, dos de las cuales están escritas en etrusco y la tercera en púnico, el dialecto cartaginés del antiguo fenicio: en suma, no sólo el primer texto bilingüe (aunque no lo fuera verdaderamente en un sentido estricto), sino además el primer texto jurídico procedente de Etruria y poco más o menos que el más antiguo texto púnico que jamás se hubiese encontrado en ninguna parte. Es demasiado pronto para decidir cuánto añadirán tales textos a nuestro conocimiento de la lengua etrusca, pero lo que sí es cierto es que clarifican inesperadamente una

fase vital de la historia de Etruria y, a la vez, de las vetustas tradiciones sobre la fundación de Roma.

El lugar del hallazgo fue una pequeña estación balnearia del Tirreno llamada Santa Severa, situada a treinta millas al noroeste de Roma. Sobre unos cimientos de roca que se adentran en el mar se levanta un muro de albañilería construido por los romanos en el siglo III y, dentro de ese rectángulo amurallado, un castillo medieval. No hay nada allí que parezca merecer una particular atención, pero el profesor Massimo Pallottino, el sobresaliente etruscólogo, decidió organizar en la localidad unas excavaciones sistemáticas por el año 1957 (bajo la dirección de su discípulo, el doctor Giovanni Colonna), en virtud de una vetusta, fragmentaria y exasperante tradición concerniente a aquel paraje. Ya Dennis sabía que Santa Severa había sido conocida en la Antigüedad con el nombre heleno de Pyrgi. Virgilio coloca a esta localidad en su catálogo de lugares etruscos y su contemporáneo, el geógrafo griego Estrabón, añade (V, 2, 8) que el tal había sido el puerto de la ciudad etrusca de Agylla, y que poseía el templo de Eileithyia, erigido allí por los "pelasgos", que pasaban por ricos.

La alternancia de tiempos en Estrabón está pensada: el templo aún estaba en pie por aquellas fechas, aunque ya no fuese importante. Si un dios o una diosa gozaban de gran devoción, un templo antiguo era, por lo general, un almacén de tesoros; tanto los Estados como los individuos les hacían frecuentes dones de valor, especialmente diezmos de botines capturados en guerras o incursiones. Pero un templo de Eileithyia que fuese rico no deja de ser sorprendente, ello en cualquier lugar, y principalmente en esa región. Eileithyia era una an-

tigua deidad helena que databa de los tiempos micénicos y posiblemente incluso minoicos y se trataba de una diosa relacionada en particular con el parto y en ocasiones asimilada a Artemisa, la Diana romana. En cuanto al nombre de "pelasgos", esa era la más corriente de las etiquetas que ponían los helenos a los distintos pueblos indígenas del Mediterráneo oriental, pueblos sobre los que sólo tenían las más brumosas y sumamente inexactas nociones. Estrabón implica que la riqueza de la Eileithyia de Pyrgi había sido hurtada hacía mucho por Dionisio I, tirano de Siracusa, incidente éste sobre el que tenemos una exposición un poco más extensa debida al historiador greco-siciliano Diodoro, quien vivió una generación o dos antes de Estrabón. De acuerdo con Diodoro (XV, 14, 3-4), en el año 384 a. de C. Dionisio estaba planeando una nueva guerra contra Cartago, pero carecía de fondos. Con el pretexto de limpiar el Tirreno de piratas, desembarcó en Pyrgi y saqueó la ciudad, a continuación de lo cual devastó el territorio de Agylla y capturó a muchos prisioneros, a los que luego vendió como esclavos. Hechas las oportunas cuentas, tal incursión le supuso como ganancia la vasta suma de mil quinientos talentos, o sea, más de lo que precisaba para alquilar y equipar un gran ejército.

Esto es, más o menos, todo; pero es ya bastante el que aparezcan aquí la mayor parte de los pueblos que hicieron la historia de esa región, hasta el tiempo de Dionisio y aun con anterioridad: los "pelasgos" (fueran quienes fueran), los griegos, los etruscos y los cartagineses. Sólo echamos en falta a los romanos, y ello es lógico, puesto que su papel en cuanto gran potencia estaba aún por venir. Durante varios siglos la Italia meridional y Sicilia habían sido el punto de unión de

pueblos procedentes de distintas direcciones y vinientes según distintos objetivos, luchando y pillando ahora, manteniendo relaciones pacíficas después, comerciando, entremezclándose, intercambiando ideas, amalgamando dioses. Agylla fue llamada Cisra por los etruscos y Caere por los romanos. (Hoy día se llama Cerveteri.) No conocemos el nombre etrusco de Pyrgi, ni cómo y cuándo la ciudad portuaria se convirtió en santuario de esa deidad helena curiosamente escogida. En cuanto a la presencia de una diosa griega, como tal diosa griega, no hay aquí sorpresa alguna, habida cuenta de que la importación de divinidades extranjeras y su asimilación con dioses y diosas aborígenes fue un proceso que no tuvo fin en la Antigüedad y que era inevitable en un universo politeísta habitado por pueblos que se combatían y entremezclaban. De aquí que Alejandro Magno, por ejemplo, no sólo se pudiese declarar hijo de Zeus en un santuario del desierto líbico dedicado a Zeus-Ammón (siendo este segundo componente el gran dios solar egipcio), sino que viera aceptado su anuncio, sin ninguna oposición seria, por muchos helenos.

Pues bien, lo que los excavadores de Pyrgi han encontrado hasta aquí —y la mayor parte de la localidad está aún virgen— es no sólo un templo, sino los cimientos de otros dos, paralelos entre sí y colocados frente al mar. El corte de tal tierra es típicamente etrusco y las fechas para el templo más antiguo y más pequeño son en torno al 500 a. de C., datando el otro de tal vez unos veinte o treinta años más tarde. La cuidadosísima excavación, fotografiado, examen y restauración han sacado a luz una riqueza de materiales de especial interés, en razón de que el lugar es extremadamente raro en etruscología: no se trata de un cementerio. Pero nada iguala al descubrimiento realizado el 8 de

julio de 1964, en un nicho que se encuentra entre los dos templos: las tres tablillas antes mencionadas, cuidadosamente dobladas y de oro puro de un grosor que varía entre un tercio y medio milímetro y que, una vez abiertas, dejaron ver las inscripciones en etrusco y púnico, expertamente grabadas, en su superficie. Incluso los clavos de bronce, con cabezas de oro, con que las tablillas estaban fijadas (suponemos que a las puertas del templo más antiguo) se han conservado. Sin embargo, no se ha encontrado objeto dedicatorio alguno que acompañase a esas láminas, y así se ha sugerido plausiblemente que el templo antiguo había sido derribado para reemplazarlo por otro, y las tablillas depositadas allí, en aquella ocasión, para su conservación perpetua.

En el presente estado de cosas es menester que tratemos tal idea con considerable reserva, como hay que hacer con la mayor parte de las restantes suposiciones. Que yo pueda ahora escribir algo relacionado con este tema a tan corta distancia[1] del descubrimiento es un tributo al profesor Pallottino, quien procedió inmediatamente, en unión de sus colaboradores, a meses de intenso estudio de estos difíciles documentos. El texto púnico se ha traducido sin añadirle demasiadas interrogaciones:

> A la señora Astarté. Éste es el lugar sagrado hecho y ofrendado por Thefarie Velianas, rey de Cisra, en el mes del Sacrificio del Sol, como don ofrecido en este templo y santuario [?], porque Astarté [le] ha levantado con su mano [?], en el tercer año de su reinado, en el mes de Krr, en el día del entierro de

1. Escrito en 1965.

la Divinidad. Y los años de la estatua de este templo [son tantos] como estas estrellas.[2]

Las dos tabletas etruscas parecen comportar, entre las dos, casi toda la información esencial del texto púnico y añaden algo más por lo que respecta a las prácticas cultuales. La escritura es del estilo local de Caere, como era de esperar, y el fechado que en base arqueológica sugerimos antes para los dos templos (o sea, en torno al 500-475 a. de C.) parece cuadrar bien, de una manera general, con la inscripción.

La cuestión fundamental es, por supuesto, por qué el gobernante de una ciudad etrusca situada a treinta millas de Roma adoraba a la cartaginesa Astarté, la Ishtar que aparece en la Biblia. ¿Por qué, además, el más largo de los dos textos etruscos la llama Astarté-Uni? Esa combinación reviste un interés particular, habida cuenta de que Uni fue identificada con la Juno romana y algunas veces asimilada a la griega Hera, la consorte de Zeus. Los tres documentos, que en su conjunto no contienen más que noventa palabras, nos sumergen así en el mismo centro del complejo político-cultural de la historia del Mediterráneo occidental en uno de sus momentos más críticos. Y no obstante, no nos proporcionan ninguna información y ni siquiera ninguna clave, las cuales habrán de buscarse por otros caminos —en la arqueología y entre los autores helenos y romanos—.

La arqueología nos descubre que ya existían relaciones entre Italia y el Mediteráneo oriental en la Edad

2. Las traducciones alternativas influyen: "porque Astarté [lo] ha mandado por su boca de él" en lugar de "porque Astarté [le] ha levantado con su mano". Y, en la frase final, "que los años ... sean tantos como".

de Bronce. Sicilia y la Italia meridional, en particular, fueron receptoras de gran cantidad de cerámica procedente de la Grecia micénica, y principalmente de la isla de Rodas, en el período que va del 1400 al 1200 a. de C. Después advino una repentina y larga "edad obscura", coincidente con un período de similares características en Grecia, que es cuando el registro arqueológico se torna sumamente pobre y confuso por un período aproximado de cien años. Tal época comenzó con las migraciones vinientes del Septentrión, migraciones que posiblemente aportaron los primeros pueblos hoy llamados "itálicos". Es decir, que entonces se extendió por casi toda Italia una cultura material bastante uniforme, y los habitantes hablaban dialectos emparentados de cerca y pertenecientes a la rama itálica de la familia de los idiomas indoeuropeos. Entre tales pueblos estaban los sabinos, los oscos, los umbrios, los samnitas, los lucanios y los latinos. Una porción de estos últimos, los romanos, conquistaría y absorbería con el tiempo a todos los demás.

En algún punto de esta "edad obscura" —punto que es imposible fijar— hay un elemento extraño que se torna visible, a saber, los etruscos, cuyo lenguaje no es aún identificable con ningún otro idioma, pero que, de seguro, no es indoeuropeo. Sobre el 700 a. de C. gran parte de la región llamada ahora Toscana y Umbría, y algunas comarcas del Lacio y de la Campania, eran etruscas en cultura y lengua.

La posterior penetración etrusca en el Sur fue frenada por un tercer elemento ahora en escena, a saber, los griegos. Éstos habían comenzado a emigrar hacia el Oeste en una fecha cercana al 750 a. de C., fundando comunidades en la costa de Sicilia e Italia meridional, y, más tarde, en Libia. Por el mismo tiempo,

o tal vez un poco antes, los fenicios —que de todos estos pueblos eran los más intrépidos y experimentados navegantes— comenzaron a establecer bases comerciales en el Oeste y, después, auténticas colonias en el norte de África, en el extremo occidental de Sicilia y en la costa hispánica. Con el tiempo Cartago se convirtió en la mayor, la más próspera y la más poderosa de aquéllas, y antes del 500 a. de C. ya se había atraído a su esfera a todos los fenicios occidentales.

Se puede, de una manera aproximada, representar en un mapa estos distintos agrupamientos: los pueblos itálicos y los etruscos en Italia, quienes llegarían por el Sur hasta un límite que, partiendo del golfo de Nápoles, atravesaría la península, junto con los intentos etruscos de expansión a Córcega y Cerdeña; los griegos estaban establecidos en la Italia Meridional, en la mayor parte en Sicilia y en Libia, llegando también hasta el sur de Francia y luchando por algún tiempo por el dominio de Córcega y Cerdeña; y en los restantes lugares del Oeste nos encontramos a los cartagineses, que también participaron en la lucha por las mencionadas islas. Todas estas comunidades no eran Estados nacionales propiamente dichos —los helenos en absoluto, y ni siquiera los etruscos, que estaban laxamente federados, se unificaron jamás políticamente—, y tampoco existían fronteras nacionales. Los puntos de contacto eran fluidos y cambiantes. (La posterior y nunca en verdad justificada imagen de una guerra a muerte entre, por un lado, griegos y romanos y "bárbaros" etruscos y cartagineses por otro no debe leerse *a posteriori* en el período que comentamos, ni tampoco las nociones modernas de superioridad racial por las que algunos historiadores sienten una triste inclinación.) Por ejemplo, fue de Cumas, en el golfo de Nápoles,

desde donde el alfabeto griego, que a su vez era un préstamo fenicio, fue difundido entre latinos y etruscos. Y fue de estos últimos de los que Roma recibió gran parte de su primera organización política y militar, al igual que sus primeros pasos hacia la urbanización. Los mercaderes helenos traficaban sin complicaciones con cartagineses y etruscos, y eran abundantes las comunidades griegas que vivían en ciudades cartaginesas, y al revés.

Ésta es la suerte de relación que nos refleja la breve exposición de Estrabón sobre Pyrgi. No sobrevivía entonces recuerdo alguno sobre el hecho de que los etruscos hubieran erigido templos en aquel lugar, ni sobre el culto a Astarté; de aquí la vaga atribución a los "pelasgos". Sin embargo, la considerable influencia griega en Pyrgi, tanto antes como después del indudablemente corto período de la entronización de Astarté, está fuera de discusión. Ello resulta obvio por los fragmentos arquitectónicos y esculturas que ahora han salido a la luz. Y tampoco será el caso que Estrabón yerre completamente al hablar de Eileithyia, aunque en el presente estado de cosas nada sepamos sobre el tema fuera de lo que él nos dice.

Era entonces harto frecuente que el comercio se confundiese con la piratería, y que la paz se viera interrumpida por breves conflictos. Pero, puestos al caso, lo mismo sucedía entre los propios Estados griegos de aquel tiempo, en la Hélade propiamente dicha y en el Occidente, y entre las tribus itálicas, incluso dentro de un grupo tan íntimamente trabado como eran los latinos. En los siglos en que cartagineses y etruscos se expandían y consolidaban su posición sobre bases cuasi-imperiales —aproximadamente entre los años 700 y 500 a. de C.— éstos trataron seriamente de llegar a

un acuerdo concerniente a sus esferas de influencia, firmaron tratados de amistad, delimitaron territorios y garantizaron los derechos de sus respectivos mercaderes. Como los etruscos no formaban un único Estado, los cartagineses tenían que conseguir tales fines negociando con ciudades etruscas individuales. Los italos no parecen haber sido parte interesada en esos acuerdos, en razón de que estaban más atrasados y de que los cartagineses los consideraban como el justo botín de la expansión etrusca. Los griegos, por su parte, se encontraban en una posición especial: ellos eran los únicos que mantenían lazos con su patria de origen, y siguieron recibiendo contingentes humanos por mucho tiempo —aunque no siempre—, contingentes de una clase que, como luego veremos, propiciaba las relaciones de paz con sus vecinos.

Contando con este telón de fondo nos es posible colocar los documentos de Pyrgi en el cuadro de sucesos dispersos pero coherentes que nos relatan varios autores griegos y latinos (aceptando, por el momento, que todas esas exposiciones antiguas sean rigurosamente exactas):

540-530 a. de C. Grupos griegos procedentes de Focea (Asia Menor), los que habían llegado más al Oeste que ningún otro (estableciéndose en Marsella y expandiéndose desde allí, siguiendo la costa, hasta Niza por el Levante y penetrando en Hispania por el Poniente), entran en estas fechas en una fase de piratería organizada contra etruscos y cartagineses, actividad que tiene su base en la isla de Córcega. Las víctimas unieron sus fuerzas para acabar con los focenses y, aunque éstos consiguieron ganar una gran batalla naval en aguas de Cerdeña, fue aquélla una victoria pírrica. Los focenses perdieron tantos hombres y navíos

que hubieron de retirarse, dejando Córcega a los etruscos y Cerdeña a los cartagineses. Heródoto nos narra un relato según el cual los etruscos de Agylla (Caere) que se vieron envueltos en la conflagración lapidaron entonces a sus prisioneros hasta morir y se atrajeron de ese modo la ira de los dioses. Dieron, en fin, en buscar consejo en el oráculo de Delfos, quien les indicó que sólo podrían expiar su crimen instituyendo sacrificios regulares a los espíritus de las víctimas y celebrando juegos en su honor, cosa que, continúa Heródoto, aún siguen haciendo (o sea, a mediados del siglo v a. de C.) De este modo tenemos aquí una evidencia complementaria, en la usual forma de mito, sobre un culto heleno celebrado en la región de Caere precisamente en el período de las tabletas de Pyrgi.

524 a. de C. Los etruscos, con la ayuda de algunos de sus vasallos itálicos, atacan Cumas, la más antigua colonia griega de Occidente y la más poderosa comunidad helena de la Campania. El ataque fracasó, y se marcó con él el fin de todo esfuerzo importante, por parte de aquéllos, por expandirse hacia el Sur. A la vez, el ataque puso en marcha graves conflictos de clase dentro de Cumas.

509-508 a. de C. Roma se rebeló contra la soberanía etrusca, expulsó al rey etrusco Tarquinio el Soberbio y se constituyó en república independiente gobernada por el Senado y dos cónsules. (Es característico de la tradición que el motín fuese originado por una afrenta personal, a saber, la violación de la matrona Lucrecia por parte del hijo menor del rey, Sexto, episodio que se ha hecho famoso en el teatro y la música.) Uno de los primeros actos del nuevo régimen romano fue la firma de un tratado con los cartagineses para definir y delimitar el movimiento de los mercaderes romanos en

Libia, Cerdeña y la Sicilia cartaginesa, y obtener reconocimiento, por parte de Cartago, de las reivindicaciones políticas romanas en el Lacio.

494 a. de C. Después de que los persas aplastasen la rebelión de los jonios del Asia Menor, muchos focenses huyeron al Oeste bajo el mando de un caudillo pirata llamado Dionisio, estableciendo una base en Sicilia desde la que reinstauraron la tradicional piratería focense en Occidente contra buques cartagineses y etruscos.

480 a. de C. Los cartagineses sufrieron una grave derrota militar a manos de los griegos sicilianos en la batalla de Himera, en la costa septentrional de la isla. Los antecedentes eran como sigue: los cartagineses nunca habían realizado ningún intento por establecerse o dominar Sicilia, satisfaciéndose con bases ubicadas en las modernas Marsala y Palermo, o sea, en la ruta marítima que va del norte del África a Europa. Sin embargo, los cartagineses fueron invitados —esto ha de subrayarse— por los helenos sicilianos para intervenir en sus luchas intestinas al lado de las fuerzas más débiles a guisa de contrapeso, invitación que sólo les reportó la derrota.

Es en este contexto en el que los documentos de Pyrgi se tornan inteligibles. El último cuarto del siglo v a. de C. marcó el punto crucial de la historia etrusca. La derrota de Cumas y la rebelión de Roma preludiaron el lento declinar del dominio etrusco que habría de seguir, si bien hubieron de transcurrir otros trescientos años hasta que desapareciera la última ciudad etrusca independiente. Cartago, que había llegado a un razonable *modus vivendi* con los etruscos, no podía dejar enteramente a un lado estos nuevos acontecimientos y se permitió intervenir (por más que tal intervención fuese

mínima). De ahí el tratado con Roma y el templo de Astarté en Pyrgi. Lo que, basándonos en la evidencia presente, no podemos saber es la historia inmediata que hay tras las actividades del donante, Thefarie Velianas, cuyo nombre está inscrito en las tabletas (digamos de paso que Thefarie es el "Tiberio" latino, lo que constituye un ejemplo más de asimilación cultural). ¿Era un gobernante legítimo de Caere —rey o primer magistrado— o sólo un tirano que se había hecho con el poder? El hecho de que la tableta púnica lo llame *melek* —el vocablo semítico ordinario para "rey"— no prueba nada. ¿Fue el primero que entronizó Astarté en Pyrgi y le dedicó esas tabletas doradas con la esperanza de ganarse el apoyo cartaginés? ¿O estaba pagando el precio por una ayuda ya recibida? ¿Por una ayuda frente a quién? Sean cuales fueren las respuestas, el caso es que Caere y Pyrgi se enriquecieron y que aún eran comunidades prósperas cuando Dionisio de Siracusa las saqueó en el 384 a. de C. Es cosa de cada cual el conjeturar a qué deidad le estaba dedicado el templo por aquellas fechas (por mi parte pienso que Astarté había quedado desbancada hacía mucho y que el culto era greco-etrusco, aunque tal vez se tratase del de Uni-Hera en lugar de Eileithyia).

Es evidente que en este largo repaso histórico el acontecimiento más importante de todo el complejo fue el surgimiento de una Roma independiente. Las tradiciones romanas sobre sus propios orígenes y su primera historia no recibieron una forma estable hasta otros quinientos años después. Nadie duda de que el relato está plagado de improbabilidades y ficciones descaradas: ya es bastante con saber que la Urbe tuvo dos fundadores distintos —e igualmente legendarios—, a

saber, Rómulo y Eneas. Pero, en el núcleo de tales tradiciones, ¿qué parte hay de verdad? Esta pregunta, discutida durante mucho tiempo por los modernos historiadores, se ha convertido otra vez —no hace mucho— en tema de acalorado debate, gracias principalmente a Einar Gjerstad, decano de los arqueólogos clásicos suecos, quien está reexaminando de una manera sistemática la arqueología de la ciudad de Roma. Planea éste una publicación de seis volúmenes, de los que ya han aparecido cuatro extensos tomos con el título de *Early Rome*. Las principales conclusiones históricas son ya conocidas: han gozado de algún apoyo pero han sido expuestas a grandes críticas; y a éstas las noventa palabras de los textos de Pyrgi pueden aportar su modesta contribución.

Un rápido resumen de la tradición romana es que la Urbe se fundó en el 753 a. de C., cayó bajo el señorío etrusco en el 616 (el rey fue entonces Tarquinio Prisco), se liberó de él en el 506, procedió a consolidar su posición como cabeza de los latinos y, a continuación, nunca más miró al pasado. De las ciudades antiguas pocas eran las que no contaban con fundadores legendarios y, en tal caso, no tenemos necesidad de tomarnos en serio ni los relatos ni la fecha. Mas he aquí que la arqueología nos sugiere que las colinas del Capitolio y del Palatino fueron los primeros núcleos de ocupación, y es ahí precisamente en donde la "fundación" está ubicada por la tradición romana. Desde las colinas el poblamiento se expandió hasta el viejo Foro, el cual segaron, y hasta la "vía sacra", situada al Este de aquél. Hasta aquí no surgen controversias de peso entre los historiadores modernos. El problema comienza al intentar dilucidar cuándo se allanó el Foro, construyéndose un suelo de guijarros y una

pavimentación propiamente dicha. Y también cuándo hizo su aparición la "arquitectura desarrollada" (en cuanto distinta de una población de cabañas). De acuerdo con Gjerstad y sus seguidores, estos sucesos fundamentales acontecieron en el período que va de 575 al 450 a. de C., y, de esta suerte, la historia se reconstruye como sigue: Roma, en cuanto comunidad urbana, no se fundó en realidad hasta el año 575, o sea, cuando los pueblos separados de las colinas se conglomeraron; advino entonces el gobierno de los etruscos en su forma monárquica, y, por fin, su expulsión en el año 450.

Cincuenta años antes o después no introducen aquí grandes diferencias, sobre todo si recordamos que el fechado arqueológico siempre tiene que dejar un margen de error semejante. Sin embargo, son más los problemas que ese esquema origina que los que soluciona. Mencionaré tan sólo dos dificultades. Por un lado, ya contradice el único fragmento de información sobre cuya base los posteriores creadores de la tradición romana hubieron de trabajar, a saber, una lista que registraba a los dos cónsules anuales y se remontaba así al comienzo de la República. Sea cual sea la verdad acerca de sucesos previos o posteriores, el hecho bruto es que tal lista existió, y parece arbitrario rechazar todos los nombres de su primer medio siglo como si se tratase de una invención posterior, cuando no hay motivo suficiente para pensar que nadie se hubiese querido tomar tales libertades solamente para trasladar la fundación de la República del año 450 al 509.

En segundo lugar, la nueva cronología propuesta no encaja bien en el marco histórico de toda la región tal como lo hemos bosquejado arriba. Y aquí es donde las tabletas de Pyrgi nos prestan su ayuda, al proporcio-

narnos nueva ilustración sobre la relación directa de Cartago con los acontecimientos internos de Italia. Siempre ha habido historiadores que han rechazado la existencia del tratado del 509 o 508 entre Cartago y Roma, como hace la escuela de Gjerstad basándose en que Roma era entonces demasiado insignificante como para aliarse a una tan gran potencia y en que la Urbe no poseía comercio propio digno de tal nombre, con lo que se vuelven absurdas las provisiones que en el tratado tocarían a esa actividad. Estos argumentos serían convincentes de estar aislados. Pierden su fuerza al recordar que Cartago ya había estado firmando tratados de esa índole con muchas ciudades etruscas. Por lo tanto no vemos nada implausible en la renovación de tales provisiones, repetidas de una manera más o menos automática, una vez que Roma se hubiera sacudido el señorío etrusco. Esto encaja en el cuadro de cosas del año 500, pero no en la situación internacional de medio siglo después. Cuadra así con la fecha de los templos y las tabletas de Pyrgi. Si un gobernante de Caere podía ser reconocido por los cartagineses en aquel tiempo, también podía serlo un nuevo régimen establecido en Roma. No hubiera sido la última vez en la historia en que a un nuevo Estado le fuese permitido darse tono, por lo menos sobre el papel.

Es menester subrayar el extremo de que no hay defensa posible de los detalles de la tradición romana, ni siquiera en el punto de lo que de verdad sucedió en el año 509. No advino entonces una "expulsión de los etruscos". Lo que hubo fue un cambio político que estaba llamado a causar un impacto en el futuro que ningún contemporáneo podía concebiblemente imaginar, pero que no era tal que dejase

trazas en el registro arqueológico, y sobre todo no en el centro de Roma, ciudad que cuenta desde entonces con una historia de poblamiento absolutamente continua. La gran falacia del argumento de Gjerstad me parece consistir en no apreciar tal cosa.

La linde entre un rey "legítimo" y lo que los griegos llamaban un "tirano" era sumamente fina. En el siglo VI estaban aconteciendo por todo el orbe heleno luchas entre los tiranos y las aristocracias, conflagraciones que asimismo llegaban a Italia y Sicilia, y parece ser que también a Cartago. Era frecuente que las clases populares se pusiesen al lado del tirano, como sucedió en Cumas después de la victoria sobre los etruscos. Esa pudo haber sido la situación también en Pyrgi y en Roma. Los nobles romanos que expulsaron al rey-tirano Tarquinio el Soberbio eran de sangre mixta, etrusco-latina (y es probable que sabina también). Esa es la razón por la que en las listas consulares aún aparecen, en el siguiente medio siglo, hombres con nombres inequívocamente etruscos, hasta que éstos fueron o completamente latinizados en Roma o abandonados. La plebe romana, tenemos razones para pensar, hubiese preferido el gobierno de los etruscos antes que el de sus propios nobles. Andando el tiempo y por razones obvias, estos aspectos de la instauración de la República se desgajaron de la tradición para ser reemplazados por un cuento patriótico bien definido, acerca de nobles romanos y de brutales y licenciosos etruscos.

10. LAS SILENCIOSAS MUJERES DE ROMA

La mujer más famosa de la historia de Roma no fue ni siquiera una romana: Cleopatra era reina de Egipto, el último monarca de la dinastía macedonia que Ptolomeo, uno de los generales de Alejandro Magno, había entronizado a orillas del Nilo. Aparte de ella, ¿qué otros nombres se nos ocurren? Unas pocas mujeres, brillantes, crueles y viciosas, de la familia imperial, como Mesalina, tataranieta de Augusto y esposa de su primo segundo, el emperador Claudio; o la última mujer de éste, Agripina, que fue la madre de Nerón, y, según insiste la tradición de aquella época, durante algún tiempo también su amante. Nos acordamos asimismo de dos o tres nombres en la poesía amorosa, como la Lesbia de Catulo. Y algunas mujeres legendarias de los primeros días de Roma, como Lucrecia, que conquistó la inmortalidad siendo violada. E, incluso en la leyenda, la más grande de todas tampoco era una romana, sino Dido, la reina de Cartago que amó y no consiguió retener a Eneas.

Una lista tan corta y unilateral como ésta puede llamar muy fácilmente a error. El mundo romano no ha sido el único en la historia en el que las mujeres actuaban en el telón de fondo de los negocios y la política, o en el que conquistar la atención o la pluma del libelista era el más seguro camino para con-

seguir publicidad y, tal vez, fama duradera. Sin embargo, no es fácil pensar en otro gran Estado que no produjese ni una sola mujer de verdad importante como poetisa o escritora, ni una reina auténticamente regia, ni una Débora, ni una Juana de Arco, ni una Florence Nightingale, ni una mecenas de las artes. Las mujeres de plena época victoriana estaban en Inglaterra igualmente desposeídas de derechos, eran de modo parejo víctimas de un criterio doble de moralidad sexual, estaban igualmente expuestas al peligro y a la ruina en el momento en que se aventuraban fuera del hogar o de la iglesia. Y, sin embargo, la diferencia profunda nos resulta evidente.

O, mejor dicho, resultaría evidente si pudiéramos estar seguros de lo que legítimamente puede creerse acerca de las mujeres romanas. Dejando a un lado las leyendas, aquéllas nos hablan por cinco canales: la poesía erótica y satírica de la Baja República y del Alto Imperio, poesía que está toda ella compuesta por varones; las obras de sus biógrafos e historiadores, todos ellos hombres y por la mayor parte incapaces de resistirse a las tentaciones de lo lascivo y lo escandaloso; los epistógrafos y los filósofos, todos ellos varones; la pintura y la escultura, principalmente estatuas-retrato, piedras funerarias inscritas y monumentos religiosos de todo tipo; y, por fin, los innumerables textos legales. Es obvio que todas estas voces se expresan según motivos entrecruzados. (Difícilmente se podría esperar hallar citas del *Ars Amandi* ovidiano o de los frescos pornográficos del burdel de Pompeya en los monumentos funerarios.) Cada uno nos cuenta su parte de una compleja y ambigua historia. Es menester conjuntar todos los fragmentos y, aun así, siempre nos faltará uno esencial, a saber, lo que las mujeres mismas

hubieran dicho de habérseles dado licencia para hablar.

> No tengo mucho que decir, amigo mío; para y lee. Esta tumba, que no es bella, es sin embargo la de una mujer hermosa. Le dieron sus padres el nombre de Claudia. Amó a su esposo en su corazón. Le dio dos hijos, de los que el uno se llevó la tierra y el otro deja tras de sí. Su conversación era amable y grácil su caminar. Llevó la casa e hizo labores de lana. Eso es todo. Vete en paz.

Está claro que no fue la tal Claudia la que seleccionó e hizo grabar este epitafio en verso (la traducción es de Richmond Lattimore) en la ciudad de Roma, en el siglo II antes de nuestra era, sino su marido o algún otro de sus parientes varones. Es fácil hacer observaciones cínicas, y no sólo sobre este ejemplo particular, sino sobre los centenares que registran la devoción doméstica, por lo general incluyendo la expresión de que marido y mujer vivieron juntos por *x* años, *sine ulla querella*, o sea, "sin una sola disputa". Y, sin embargo, hay mucho que aprender de esa misma monotonía con la que tales sentimientos se repiten siglo tras siglo, al menos con respecto a la mujer ideal —ideal formulado e impuesto aquí por los varones romanos de las clases media y superior—.

Comencemos diciendo que hasta bastante tarde en la historia de Roma, las mujeres carecían de nombres individuales propiamente dichos. Claudia, Julia, Cornelia, Lucrecia, son tan sólo apellidos con terminación femenina. Las hermanas tenían el mismo nombre y sólo se las distinguía añadiendo expresiones como "la mayor"o "la menor", "la primera" o "la segunda" y

demás. En el caso, nada infrecuente, de matrimonio entre primos de padre, la madre y la hija también tendrían idéntico nombre. Sin duda que esto se prestaba a confusiones, pero, se está tentado a sugerir, a confusiones que eran bienvenidas por cuanto que nada habría sido más fácil de eliminar. No era menester un gran genio para discurrir el darle a cada muchacha individual un nombre personal, como se hacía con los varones. Es como si los romanos quisieran sugerir de manera muy marcada que las mujeres no eran, o no debían ser, auténticos individuos, sino tan sólo fracciones de la familia. Y, a este respecto, fracciones anónimas y pasivas, puesto que las virtudes sobre las que se ponía el acento eran el decoro, la castidad, la gracia e incluso la maternidad y la paciencia. De seguro que amaban a sus esposos —aunque no precisemos creer todo lo que éstos decían una vez que la esposa había muerto—, pero como se ama a un señor absoluto que es libre de buscar sus goces en otras partes y poner punto final a la relación, de un modo absoluto, cuando es de su grado y si es de su grado.

El vocablo "familia" se deriva del latín, pero de hecho los romanos no tenían una palabra para designar a la "familia" en nuestro sentido más común, como por ejemplo en la frase "llevo a mi familia a la costa para pasar el verano". En contextos diferentes *familia* designaba a todas las personas que estaban bajo la autoridad del jefe de la casa, o a todos los descendientes de un antepasado común, o a todas las pertenencias de un ciudadano, o simplemente a todos sus servidores —nunca a la familia en nuestro sentido íntimo—. Ello no significa que esta última no existiera en Roma, sino que el énfasis se colocaba sobre una

estructura de poder antes que sobre lo íntimo o lo biológico. Un *paterfamilias* romano ni siquiera necesitaba ser padre: se trataba de un término legal y se aplicaba a cualquier jefe de una casa. Sus hijos ilegítimos eran a menudo excluidos, incluso cuando su paternidad se reconocía abiertamente, y, al mismo tiempo, su hijo y heredero podría ser un extraño al que había adoptado de acuerdo con las correctas formalidades de la ley. En teoría, este poder —sobre la esposa, sobre hijos e hijas y sobre las mujeres e hijos de sus hijos, sobre sus esclavos y su propiedad— era absoluto y escapaba a todo control, concluyendo únicamente a su muerte o bien por un acto voluntario de "emancipación" previa de sus hijos. Aún en el siglo IV d. de C. un edicto de Constantino, el primer emperador cristiano, seguía definiendo tal poder como derecho "sobre vida y muerte". Se trataba de una exageración, pero la verdad no andaba lejos.

Salvo excepciones relativamente menores, una mujer estaba siempre en poder de algún varón: de su *paterfamilias*, de su marido o de algún tutor. En los tiempos más antiguos el matrimonio comprendía una ceremonia formal en la que la novia le era entregada al esposo de manos del *paterfamilias*: éste la "expulsaba" del hogar en sentido literal. Después, cuando los llamados matrimonios "libres" se tornaron cada vez más corrientes —libres de las antiguas formalidades, y no en el sentido de que marido o mujer hubiesen realizado una elección libre de su cónyuge—, la mujer siguió estando legalmente sometida al *paterfamilias*. El divorcio, la viudedad y las segundas nupcias produjeron más complicaciones y requirieron más reglas. ¿En quién descansaban los derechos de dote y herencia? En la segunda generación, también, de exis-

tir prole. Los legisladores y los textos legales romanos conceden mucho espacio a estas materias. Desde el punto de vista estatal era esencial interpretar bien las relaciones de poder y propiedad, por cuanto que la *familia* era la unidad social básica. Pero en esto había algo más: el matrimonio significaba hijos, y éstos eran los ciudadanos de la siguiente generación. Mas por supuesto que no todos los hijos, pues cuando Roma extendió su Imperio al Atlántico y al Próximo Oriente, el grueso de la población contenida en sus fronteras estaba formado por esclavos o por hombres libres que no gozaban de la ciudadanía. Es obvio que los derechos y el *status* político de los hijos fueron asunto del Estado y que éste no los pudiera dejar a decisiones privadas fuera de control. Así pues, el Estado estableció normas estrictas prohibiendo ciertos tipos de matrimonio: por ejemplo, entre un ciudadano romano y un no-ciudadano, sin importar aquí rango o fortuna; entre un miembro de la clase senatorial y un ciudadano que procediese de la clase de los libertos (ex-esclavos). Después, dentro de los límites permitidos, el derecho a escoger y decidir correspondía a los cabezas de familia: eran éstos los que negociaban el matrimonio de sus hijos. Y la ley les permitía hacerlo, y tener el matrimonio consumado en cuanto la muchacha hubiera cumplido los doce años de edad.

Es fama que, en un banquete celebrado entre varones al comienzo del siglo II antes de Cristo, el general Escipión el Africano estuvo de acuerdo en casar a su hija Cornelia con su amigo Tiberio Graco, y que su mujer se enojó mucho porque lo hizo sin tener cuenta de ella. El relato es probablemente falso: al menos muy sospechoso en cuanto que se repite referido al hijo de Tiberio, el famoso reformador agrario del mis-

mo nombre, y a la hija de Apio Claudio. Pero sea o no verdad, los relatos son ciertos en esencia, pues aunque las mujeres pudieran enojarse, éstas eran impotentes, y es digno de hacer notar que es el ala más "liberal" e ilustrada de la aristocracia senatorial la que está aquí en escena. Posiblemente la mujer del ferozmente tradicional Catón el Censor se hubiera guardado la ira en ocasión semejante: de cualquier modo, no esperaría que se le consultase nada. Y de seguro que el primero de los emperadores romanos, Augusto, no consultaba con su mujer, ni con ninguna de las partes interesadas, cuando ordenaba a miembros de su familia o a distintos allegados el desposarse, divorciarse o contraer segundas nupcias siempre que pensaba (y lo hacía a menudo) que las razones de Estado o las consideraciones dinásticas se verían favorecidas por medio de arreglos personales.

Augusto y su familia personifican la mayor parte de las complejidades, dificultades y aparentes contradicciones que eran inherentes a la relación romana entre los dos sexos. Se casó primero a la edad de veintitrés años y se divorció de su mujer dos años más tarde, después del nacimiento de su hija Julia, para desposar a Libia tres días después de que ésta hubiera tenido un niño. En esta segunda ceremonia el ex-marido de Libia actuó como *paterfamilias* y se la entregó a Augusto. Cincuenta y un años más tarde, en el 14 d. de C., es fama que Augusto se dirigió a Libia con estas últimas palabras: "Acuérdate de nuestro matrimonio mientras vivas. Adiós". Libia había tenido dos hijos de su anterior matrimonio: era inevitable que las habladurías sugiriesen que Augusto era el verdadero padre del segundo y único varón, Tiberio, quien en el año 12 a. de C. fue obligado por Augusto

a repudiar a su mujer y a desposar a la recientemente enviudada Julia, hija de Augusto y de su primera esposa. Andando el tiempo, Tiberio fue adoptado por Augusto y le sucedió en el trono. Mucho antes de este suceso, en el año 2 a. de C., Julia fue desterrada por el emperador como depravada sexual, y diez años más tarde, la hija de ésta, también llamada Julia, recibió el mismo castigo. No acaba aquí la historia, pero ya nos sería suficiente de no ser por dos detalles: el primero es que una de las razones por las que se supone que Augusto repudió a su primera esposa fue por su firme negativa a soportar a una de las amantes de éste; el segundo, que Augusto fue el autor de una larga serie de leyes destinadas a reforzar los lazos familiares y a poner freno al libertinaje y depravación moral generales entre las clases elevadas.

Augusto no era Nerón. No contamos con razones para pensar que, de acuerdo con los criterios de su época, no fuese un hombre razonablemente moral (concediendo aquí que su posición en cuanto emperador crease situaciones anormales). Los moralistas, tanto antiguos como modernos, tienen la costumbre de sacar a luz la decadencia del nivel moral de los romanos ya desde los primeros días. Siempre es sospechoso el hablar de los "buenos tiempos de antaño", pero bien pudiera admitirse que mientras Roma siguió siendo una comunidad agrícola de las riberas del Tíber, detentadora de escaso poder de cara al exterior, la vida era más simple y los cánones morales más estrictos. No obstante, el papel sumiso y pasivo de las mujeres databa de muy antiguo y es seguro que por el tiempo del surgimiento histórico de Roma como un poderoso Estado, por ejemplo tras la derrota de Aníbal a finales del siglo III a. de C., todos los elementos de la situación moral y

social que Augusto tanto representó como, en cierta medida, trató de controlar, estaban ya ahí. Tampoco estamos justificados si hablamos de hipocresía. Nadie creía, ni siquiera simulaba creer, que el matrimonio monogámico —que era el estrictamente impuesto— era incompatible con la actividad sexual polígama por parte de la mitad masculina de la población. De lo que sí se preocupó Augusto fue de las consecuencias sociales de una visible repugnancia por parte de la nobleza a engendrar hijos legítimos en número suficiente, de los resultados sociales de un modo de vivir locamente lujoso y derrochador, del libertinaje *público*, y, en las clases elevadas, del libertinaje *femenino* (que puede haber aumentado con la baja de la moralidad política en los tiempos finales de la República). Lo que nunca se le ocurrió fue que la regeneración moral pudiese incluir la abolición de concubinas, amantes y burdeles, el poner fin al acceso sexual de las propias esclavas, o bien una redefinición del adulterio que comprendiese también las relaciones carnales del varón fuera del lecho conyugal.

En el concepto romano de la moralidad no había ningún puritanismo. El matrimonio era una institución cardinal, pero no había nada de sacramental en ella. Era cardinal porque toda la estructura de la propiedad descansaba ahí y porque tanto el indispensable culto familiar como la institución de la ciudadanía precisaban de la vetusta y regular sucesión de hijos legítimos de una generación a otra. En aquel mundo no existían ni solteras ni solteros recalcitrantes. Se suponía que, una vez alcanzada la edad precisa —lo que por supuesto no hacían muchos, dada las tasas de mortalidad enormemente altas de entonces—, el individuo había de casarse. La sociedad no podía seguir su curso

normal de otra manera. Sin embargo, el énfasis se ponía siempre en la corrección del matrimonio desde un punto de vista social y económico, y en su legitimidad (y por consiguiente, también en la legitimidad de la prole) desde un punto de vista político y legal. Si la relación resultaba ser por añadidura agradable y afectuosa, tanto mejor; se daba por supuesto, sin embargo, que los varones habrían de hallar, a menudo sólo o principalmente, compañerismo y satisfacción sexual también en otras relaciones. Lo que se esperaba aquí de ellos es que obrasen con buen gusto, pero nada más.

Los criterios, ya del gusto ya de la ley, estaban profundamente influidos por la clase. Hombres como Sila o Cicerón gozaron abiertamente de la compañía de comediantes y actrices, pero de acuerdo con una ley de Augusto y, antes de ella, de acuerdo con la costumbre, ningún miembro de la clase senatorial podía contraer matrimonio legítimo con mujer que fuese, o que hubiese sido, actriz, mientras que los demás ciudadanos romanos eran libres de hacerlo. A los soldados de las legiones —no así a sus oficiales— les estaba vedado casarse por el tiempo que duraba su servicio, que con Augusto era de veinte años y que más tarde llegó a ser de veinticinco. Las razones que justificaban tal ley eran bastante complicadas, y las consecuencias aún lo eran más (hasta que por fin la ley se revocó en el año 197 d. de C.). Por supuesto, que los soldados siguieron contrayendo matrimonio y engendrando prole durante todo ese período, y sus epitafios están tan llenos de referencias a amantes esposas e hijos como los de cualquier otra clase. Es obvio además que no pudieron actuar de este modo de una

manera clandestina: la ley y sus agentes no eran tan necios como para ignorar lo que estaba pasando. Pero sólo insistían en la ilegalidad de la relación, y a continuación procedían a promulgar y revisar constantemente regulaciones para paliar los inevitables enredos: sobre la herencia, el *status* de los hijos y de los derechos de todas las partes interesadas después de una honrosa licencia del servicio de las armas.

Aparte de los soldados, poco sabemos de cómo se comportaban a este respecto las clases inferiores de la sociedad romana. Todos estaban sujetos al mismo código de leyes, pero éstas nunca son guías automáticas por lo que respecta a la conducta real de una comunidad, y no era frecuente que historiadores o filósofos se preocupasen de manera concreta y fidedigna de los campesinos más pobres, o de las decenas de millares de individuos apiñados en las conejeras urbanas que los romanos llamaban *insulae*. Es obvio que entre esas gentes las dotes, los arreglos de la propiedad o las alianzas familiares por propósitos políticos de hecho no vinieran a cuento ni para concertar el matrimonio ni para disolverlo. Y tampoco era el caso de que pudiesen pasarse tan fácilmente sin el trabajo de la esposa, sea en la tierra o en el puesto del mercado, en la taberna o en el taller. Una cosa era "hacer labores de lana", como esa Claudia cuyo epitafio he citado arriba, y otra muy distinta el hilar lana en serio.

Sería con probabilidad seguro el conjeturar que las mujeres de las clases inferiores estaban, en consecuencia, más "emancipadas", o sea, eran más iguales *de facto*, si bien no estrictamente ante la ley, sí de una manera más general aceptadas en cuanto personas por derecho propio que no sus hermanas más ricas, más burguesas, o más aristocráticas. Tal fenómeno resulta

harto común en toda comunidad. No hay duda de que eran más libres en todos los sentidos: mucho menos inhibidas por las definiciones legales o la legitimidad del matrimonio y menos constreñidas por el doble criterio de moralidad sexual. Entre otras cosas, el rápido desarrollo de la esclavitud a gran escala tras las guerras con Aníbal y los cartagineses, combinado con la frecuente práctica de manumisión de los esclavos, significó que una gran proporción de la población libre, incluso de la clase ciudadana, estaba compuesta cada vez más de libertos y de hijos de esclavos. Esto sólo —y específicamente su diferencia, en cuanto mujeres, con relación al tiempo en que eran esclavas— habría sido bastante para conferirles, a ellas y a sus maridos, una actitud en cierto sentido distinta hacia los valores aceptados y tradicionales de las clases elevadas. Añádanse las necesidades económicas, las formas de vida de los barrios pobres, el hecho de que su trabajo no fuese un pasatiempo y lo demás se seguirá.

Se daba, en todas las clases, una circunstancia inescapable, a saber, la elevada posibilidad de muerte temprana. Un cálculo aproximado nos dice que de la población del Imperio Romano que conseguía llegar a la edad de quince años (o sea, los que sobrevivían a la gran mortalidad de la primera y segunda niñez) más de la mitad de las mujeres morían antes de los cuarenta años y, en algunas clases sociales y regiones, antes de los treinta y cinco. Las mujeres, a este respecto, salían mucho peor malparadas que los hombres, en parte habida cuenta de los peligros del parto, en parte por el riesgo de puro y simple agotamiento. De esta suerte, en una tumba familiar regularmente usada en el siglo segundo y tercero, fueron sesenta y ocho las mujeres enterradas por sus maridos y sólo cua-

renta y uno los maridos enterrados por sus esposas. Una consecuencia de esta situación, consecuencia favorecida por la facilidad de obtener el divorcio, era la frecuencia de segundas y terceras nupcias tanto de mujer como de varón, y principalmente de estos últimos. A su vez, esto hacía más complejas tanto las relaciones personales como familiares, económica y también psicológicamente, y tal perspectiva, incluso antes de ese acontecimiento, habría de introducir un considerable elemento de tensión en muchas mujeres. Asimismo, debían ser multitud las sexualmente frustradas e insatisfechas.

Nada de lo dicho implica necesariamente que las mujeres no aceptasen pasivamente su posición, al menos en la superficie. Sería un desventurado error el que leyésemos retrospectivamente nuestras propias nociones o valores en ese cuadro, o incluso en el de uno o dos siglos atrás. Las mujeres de la sociedad francesa de provincia retratadas por Balzac parecen haber sido más marginadas y peor tratadas que sus hermanas de Roma. Estas últimas, al menos, contaban con esposos mucho menos avaros en cuanto a dinero y lujos, y participaban de una vida social a base de banquetes bastante activa, al igual que de las diversiones públicas de masas. La evidencia nos sugiere que las mujeres balzacianas de algún modo hacían las paces con el mundo, incluso si con frecuencia tales avenimientos resultaban desdichados y trágicos, y de seguro que eso también sucedía con las mujeres de Roma. Los autores latinos nos hablan de la culta conversación de las señoras en las reuniones mixtas: en el tercer libro del *Ars Amandi* Ovidio da bríos a tal tipo de mujer no sólo para que se vista y acicale de la mejor manera, perfume su aliento o aprenda a andar con gracia y a

danzar bien, sino asimismo para que cultive la mejor poesía griega y latina. Es una pena que no podamos sorprender tales conversaciones, pero no existe ningún Balzac o Stendhal, Jane Austin, Thackeray o Hardy romanos para ofrecernos esa oportunidad.

Ello nos remite otra vez al silencio de las mujeres romanas que, en un sentido, habla bien alto, aunque de curiosa manera. ¿Dónde estaban los rebeldes entre aquellas mujeres —las George Sand o Harriet Beecher Stowe, las Hester Prynne o Tess de los D'Urbervilles? ¿Cómo, por decirlo de otra manera, encontraban las mujeres "honradas", de cuna, educación y tiempo libre, escapatoria para esas energías y talentos reprimidos? Las respuestas parecen limitarse a una pequeña gama de actividades. Una era la religión. Es ya tópico en nuestra propia civilización que, al menos en los países latinos, las mujeres se ocupan de las cosas religiosas mucho más que los varones. Pero sería un error generalizar demasiado aprisa: ello no ha sido verdad en la mayor parte de la historia de los hebreos ni del mundo antiguo. Depende en gran medida del contenido y orientación de ritos y doctrinas. La religión tradicional de Roma estaba centrada en la familia (el hogar y los antepasados) y en los cultos estatales, y el varón desempeñaba un papel predominante en ambas cosas —en cuanto *paterfamilias* y en cuanto ciudadano, respectivamente— a pesar de que era una diosa, Vesta, la que protegía el hogar, y no un dios. Y tenemos por cierto que el hogar público, con el fuego sacro que jamás podía sacarse de aquel recinto, estaba a cargo de seis mujeres, las Vírgenes Vestales. A las mujeres se les reservaban también otros ritos, cual el culto de la Bona Dea, la "buena diosa", u otros excepcionales, como la recepción cere-

monial en el puerto de la estatua de la Mater Idaea, traída del Asia Menor hacia el final de la guerra contra Aníbal, como respuesta a un oráculo sibilino que garantizaba la victoria si tal cosa se llevaba a efecto. La procesión, empero, fue dirigida por un hombre, "el más noble del Estado", tal como lo exigió la misma profecía. Y las Vírgenes Vestales estaban sujetas a la autoridad de un varón, a saber, del Pontifex Maximus.

En consecuencia, en la mayor parte de la historia de Roma, de hecho hasta el fin de la República, las mujeres no eran importantes, ni siquiera en la religión. El cambio advino bajo el Imperio y con el gran influjo de los varios cultos mistéricos orientales en el orbe romano, cultos que comportaban sus nuevos elementos de comunión y salvación personal. Algunos de ellos —notablemente el de Mitra, el dios del soldado por excelencia— les estaban cerrados a las mujeres. Otros, empero, les ofrecían esperanza, liberación final y un *status* inmediato sin comparación con nada de lo experimentado antes —sobre todo la adoración de la diosa egipcia helenizada Isis—. La tal se convirtió (tanto para hombres como para mujeres) en la Isis de los Diez Mil Nombres, en la Señora de Todas las Cosas, en la Reina del Mundo Habitado, en la Estrella del Mar, identificable con casi todas las diosas del orbe conocido. "Entregaste a la mujer igual poder que al varón", dice uno de sus himnos. En otro es ella misma la que afirma: "Yo soy la que las mujeres llaman diosa. Ordené que las mujeres fuesen amadas por los hombres; a marido y mujer puse juntos e inventé el contrato de la boda".

No era de extrañar, por consiguiente, que de todos los cultos paganos la adoración de Isis fuese el que

opuso la más tenaz resistencia cuando el Cristianismo se elevara a la posición de mayor dominio dentro del orbe romano y, a continuación, a un cuasi monopolio. El Cristianismo, por su parte, en seguida halló dificultades acerca de la cuestión de la mujer. Por un lado estaba el inequívocamente elevado y, por entonces, insólito papel de las mujeres en la vida de Cristo y en muchas de las primeras comunidades cristianas. Al nuevo credo accedían mujeres procedentes de todas las clases sociales. También hubo mujeres que fueron mártires. Pero, por otro lado, hallamos la doctrina que expresa por ejemplo la Epístola a los Corintios (I, 14): "que vuestras mujeres guarden silencio en la Iglesia, pues no se les ha dado licencia para hablar, sino que se les manda permanecer bajo obediencia, como también dice la Ley". No se permitía que las mujeres olvidasen que había sido Eva la creada de una costilla de Adán, y no a la inversa. Ni en este respecto ni en ningún otro la Iglesia primitiva buscó o causó una revolución social. Tanto el ritual de la Iglesia como su administración permanecieron firmemente en manos de varones, así como el cuidado de las almas, lo que incluía, claro está, a las almas de las mujeres.

En lo que el Cristianismo difería de la más radical de las maneras de muchas (aunque no de todas) las demás religiones mistéricas de aquel tiempo, fue en la importancia concedida a la idea central de la purificación y pureza más allá de la castidad hasta dar en el celibato. A muchas mujeres esta actitud les ofrecía una liberación merced a la sublimación. Que el mundo tradicional pagano no fuera capaz de entenderlo, ni siquiera de creerlo, es harto comprensible. La aristocracia romana había sido durante mucho tiempo

sospechosa de distintos cultos extraños. Tras las guerras de Aníbal se había extendido por Italia una gran ola de religión dionisíaca y orgiástica, que pronto fue prohibida por el Senado en el 186 a. de C., e incluso la adoración de Isis hubo de mantener una larga lucha con el Estado antes de conseguir el reconocimiento oficial. El lector de los himnos o de la detallada exposición del culto que hacen Plutarco o Apuleyo puede hallar que tal cosa es difícil de entender, pero el hecho es que Isis, aunque atraía a todas las clases sociales, era sobre todo popular entre las gentes del *demimonde*.

La sublimación por vía de la religión no era la única escapatoria existente para las energías reprimidas femeninas y para la rebelión de la mujer. Existía otra, exactamente en dirección opuesta. En los anfiteatros, entre los espectadores, las esposas conseguían igualarse a sus maridos: ambos paladeaban la horrenda brutalidad de los festivales de gladiadores (y de los martirios) con idéntico gozo salvaje. El gladiador se convirtió en el tipo masculino a la moda para las mujeres romanas, principalmente entre las clases superiores. Y, en la cumbre, las mujeres mismas se tornaron, metafóricamente, gladiadores. No todas las esposas de los emperadores romanos fueron monstruos, pero en lo que duró el primer siglo de nuestra Era bastantes lo fueron y, más tarde, a partir de la segunda mitad del siglo II, revelaron en su lucha por el poder entre bastidores una ferocidad y un sadismo que es raro se hayan superado —aunque tal vez queden parejas si las comparamos con las de la corte contemporánea de la dinastía idumea, la fundada en Judea por Herodes el Grande—. No luchaban por el trono para ocuparlo ellas —tal caso era inimaginable—, sino para sus hijos, amantes y her-

manos. Su energía y, en un sentido curioso, su habilidad están fuera de discusión. Las escapatorias que encontraron y las metas tras las que iban también se sitúan más allá de toda dignidad, decencia o compasión humanas.

Es evidente que las mujeres de Roma no han de juzgarse por sus peores representantes. Por otro lado, hay algo pleno de significación, por más que ésta sea torcida, en ese grupúsculo de hembras reales. Bajo el sistema de valores al uso, la mujer había de contentarse con satisfacciones ajenas. Su papel era el de ser felices en la felicidad y el éxito de sus esposos y del Estado, para el que parían y criaban a la siguiente generación de varones. "Amó a su marido ... Le dio dos hijos ... Cuidaba de la casa y hacía labores de lana", tal era el más alto de los encomios, no sólo en Roma, sino también en gran parte de la historia humana. Lo que estaba detrás de la fachada aceptada, lo que Claudia pensaba o se decía a sí misma, eso jamás lo sabremos. Cuando el silencio se rompe, los sonidos que nos llegan —al menos en la familia real— no son muy armoniosos. La mayor parte de las Claudias, no hay duda, aceptaron completamente, incluso defendieron, los valores que sus maridos habían fijado. No conocían otro mundo. Lo que es revelador es que las esporádicas rebeldías tomaran las formas que hemos contemplado.

11. EL EMPERADOR DIOCLECIANO

Sacar lecciones del pretérito es ya un juego vetusto al que pocos caudillos se han prestado tanto como Diocleciano, emperador de Roma del 284 al 305 d. de C. Éste llevó a cabo tres cosas que hicieron que ello fuese inevitable: reorganizó la administración en forma de una compleja burocracia, trató de fijar los máximos de salarios y precios, e inició la llamada "Gran Persecución" contra los cristianos. Tanto individual como colectivamente estas medidas son una constante invitación para emitir juicios morales. En sus propios días vivió Lactancio, un converso al Cristianismo, que en un sádico opúsculo titulado *Sobre las Muertes de los Perseguidores* extrajo la lección de la inexorable venganza divina. Y en nuestra propia época, en los años veinte, el gran historiador de origen ruso Michael Rostovtzeff hizo uso de Diocleciano como de una vara para golpear a la revolución bolchevique. Aún más recientemente, periodistas e historiadores se han zambullido en el campo de batalla desde el trampolín que les proporciona el fracaso que Diocleciano se enjugó con su medida sobre los máximos de salarios y precios.

El problema de gran parte de este tipo de discusión política a base de distantes analogías históricas es que, con demasiada frecuencia, maneja una historia equivocada, o que analiza las acciones fuera de sus con-

textos. Si contemplamos la gestión de Diocleciano en la perspectiva que es suya, voy a argüir, entonces las supuestas similitudes con la modernidad resultan ser ilusorias y las analogías contemporáneas fútiles.

Cayo Aurelio Valerio Diocleciano era un humilde dálmata que hizo su carrera en el ejército y que el 20 de noviembre del año 284 fue proclamado emperador por un grupo de oficiales. No sabemos cuándo había nacido, ni dónde, ni tampoco contamos con mucha información referente a su ascensión desde las filas militares hasta el trono. Todo esto ya resulta harto característico de aquel período. Durante medio siglo el Imperio había permanecido en un estado de completo caos, del que se fue recobrando primeramente gracias a hombres procedentes de las regiones del Danubio, en su mayor parte hombres oscuros que habían conseguido nombradía y poder en las fuerzas armadas. Los que llegaron a ser emperadores tuvieron escritas sus biografías con bastante presteza, pero los biógrafos del Bajo Imperio eran hombres de poca pericia y aún más escaso honor, y lo que nos ofrecen es o adulación o vituperio irresponsable, según los casos, con pocos hechos repartidos entre tanta fábula.

Los años de la gestión de Diocleciano, empero, están bastante bien documentados, no sólo en virtud de sus numerosos edictos y leyes, sino también por las edificaciones, las cuales constituyen un tipo importante de documentación. Lactancio reprochó a Diocleciano su "insalvable pasión por construir" pero, curiosamente, en su lista de ejemplos no cita a los dos principales, a saber, las termas de Roma y el palacio de Salonae (moderna Spalato o Split), en la costa adriática de Dalmacia. Las termas eran las mayores de todo el Imperio, tan vastas que sus casi treinta acres de planta hoy no

los cubre sola la iglesia de Santa María de los Ángeles (que Miguel Ángel construyó en lo que había sido el *tepidarium* o baño caliente de aquéllas), sino también la mayor parte del Museo Nacional de Antigüedades. Cuando Diocleciano comenzó su construcción en el año 303, ya era un anciano y deseaba un monumento apropiado para el vigésimo aniversario, ya próximo, de su ascensión. Tal monumento había de ser gigantesco, megalomaníaco, y debía estar situado en Roma, la "ciudad eterna" de los paganos a la que incluso los cristianos consideraban como "esa ciudad que aún sostiene todas las cosas", o como la "capital del mundo" (en palabras de Lactancio). Y, sin embargo, por más sorprendente que parezca, la "capital del mundo" ya no era la auténtica capital del Imperio. Parece ser que la visita a Roma que realizó Diocleciano en el año 300 era la primera o la segunda de su vida: por casi veinte años, el hombre que gobernó el Imperio y lo rescató del caos no había puesto los pies en Roma. Y tras abdicar en el 305, no se retiró a Roma, sino a su nativa Dalmacia, para construirse allí un gran palacio sobre el modelo de un campamento militar, con un área de más de nueve acres.

La "capital" del emperador se trasladaba con él y con su enorme séquito, tanto civil como militar, de manera constante y sin descanso, generalmente por las regiones danubianas y orientales del Imperio. Su centro favorito era Nicomedia, en Anatolia, la ciudad en la que fue proclamado emperador. Le era posible residir tan al Este porque en su primera reorganización del sistema administrativo, Diocleciano había designado un co-emperador, no su igual en poder o autoridad pero co-emperador al fin. Este segundo Augusto, un viejo compañero de armas ilírico llamado Maximiano, admi-

nistraba el Occidente. También él era viajero: en la medida en que tuvo una capital, ésta fue Milán y no Roma. Después, en el año 293, Diocleciano asignó, tanto a Maximiano como a sí, un adjunto llamado César para ayudarle en el gobierno y el ejército y, al mismo tiempo, para preparar una eventual sucesión al trono. Cada César fue forzado a repudiar a su mujer y desposar a otra; Diocleciano entregó su hija a su adjunto Galerio, al tiempo que la hijastra de Maximiano se casaba con Constancio.

La paradoja consiste en que al separar así la administración imperial Diocleciano salvó el Imperio. Las conjuras contra la persona del emperador eran tan viejas como el Imperio mismo, pero nunca se había visto nada como el medio siglo que precedió a la ascensión de Diocleciano. Entre los años 235 y 284 hubo nada menos que veinte emperadores romanos a los que el Senado sancionó formalmente, otros veinte o más reivindicaron el título con el apoyo de un ejército, y un sinnúmero de otros aspiraban a la vindicación. Estos hombres lucharon entre sí y se exterminaron con gran rapidez. La ascensión de Diocleciano no parecía ser sino un episodio más de esa serie; sin embargo, resultó que detentó el poder durante dos décadas y, lo que es más sorprendente, siguió viviendo tras su renuncia por otros ocho años. Para lograr esto también hubo de resistir a las graves presiones exteriores ejercidas sobre todas las fronteras. Tan sólo una lista de los pueblos con los que él y sus asociados mantuvieron guerra perpetua, y a menudo a gran escala, ya lo dice todo: francos, alamanes, godos, sármatas, sarracenos, persas y muchos más. La defensa de las fronteras y las guerras fronterizas eran problemas crónicos de la historia romana, pero en aquel tiempo desbordaban la si-

tuación, siendo tanto más amenazadores por cuanto que coincidían con desórdenes internos a gran escala. Tal combinación había convertido al orbe romano en una espantosa ruina: alquerías saqueadas y abandonadas, bandidaje generalizado, peste y grandes pérdidas en la población, devaluación de la moneda hasta su virtual depredación, fracaso de la maquinaria administrativa y colapso de la moralidad pública y, junto a ello, un ejército que era irresponsable, brutal y fuera de todo control.

El secreto de la supervivencia de Diocleciano está, simplemente, en su realismo. Aceptó el mundo romano tal como era, redujo sus problemas a los términos más sencillos posibles y arbitró soluciones simples, aplicadas con incansable energía, gran atención a los detalles y absoluta intolerancia. El ejército era la clave, tanto para bien como para mal: era, por un lado, el protector del Imperio contra enemigos externos y rebeliones del interior y, por otro, el criadero de los pretendientes al trono. En consecuencia, Diocleciano amplió el ejército, lo reorganizó, mejoró las pagas y el sistema de promociones y lo subordinó todo a sus necesidades. A fin de abastecer de comida, ropas, alimentos y medios de transporte a las tropas, amplió notablemente el sistema de contribuciones obligatorias en especie, contribuciones que comprendían a la mayor parte de la población del Imperio. Y, a continuación, para hacer que este sistema funcionase, ató prácticamente a las gentes a sus pueblos y ciudades, y acrecentó y articuló en gran medida la burocracia civil que tenía a su cargo las innumerables operaciones en las que el Estado se involucraba ahora de forma directa. En sus detalles el sistema era sumamente complejo, pero en sus principios nada podría ser más simple.

Tras el programa de Diocleciano no había ni profundas teorías, ni otra ideología aparte de la muy elemental de exigir que toda actividad estuviese controlada por el Estado y dirigida a sus necesidades en la forma determinada por el emperador, el gobernante autócrata, el *dominus* de ilimitada autoridad. Así, cuando vio que la inflación desbocada, que ya había estado en proceso durante muchos años, no se veía frenada con sus reformas monetarias, trató de ponerle fin mediante decreto. El edicto de máximos en salarios y precios del año 301 es absolutamente típico, tanto en su simplicidad de concepción como en el gran cuidado con que se tuvieron en cuenta los detalles. Tal edicto lo cubría todo: desde las perdices a los pañuelos de bolsillo, y el castigo a quien violase la ley era la pena de muerte, tanto para el comprador como para el vendedor.

El edicto no consiguió detener el alza de los precios y parece ser que pronto se le dejó llanamente caer en olvido. Sin embargo, la evidencia con la que contamos con respecto a su actuación es escasa, precisamente porque no era muy importante. Diocleciano no poseía ninguna teoría de precios y dinero. Simplemente, lo que sucedía en ese terreno no era de su agrado y, en consecuencia, intervino como también lo hacía en cualquier otra esfera. Su intervención no fue coronada por el éxito, pero todo el problema le era periférico, por cuanto que las necesidades esenciales del ejército y del Estado estaban cubiertas en gran medida por la obtención directa de bienes y servicios y no por su compra. Por consiguiente, cuando el edicto fracasó, algunos saldrían perjudicados, pero el Estado y el ejército siguieron como si tal cosa, y puesto que no estaba en cuestión ninguna teoría, no fue menester realizar un fundamental re-estudio.

Otro fracaso fue la persecución de los cristianos. Aquí no parece que subyaciera ningún problema político, como fue el caso en anteriores persecuciones. Los cristianos desempeñaban cargos públicos, eran tan leales (o tan indiferentes) al Estado como cualquier otro grupo, y no existía una gran demanda popular que exigiese su persecución, como por ejemplo hacerlos cabeza de turco por la peste o el hambre; dicho en pocas palabras: no existía ninguna razón social o política visible de acuerdo con la que Diocleciano, ya casi al final de su mandato, de pronto tratase de acabar con aquella religión. ¿Por qué fue así? Lactancio nos lo narra con cierto detalle. Un día, relata, cuando Diocleciano estaba celebrando un sacrificio, sucedió que algunos de los cristianos presentes hicieron la señal de la cruz, con lo que expulsaron a los demonios y estropearon los ritos paganos. Diocleciano entró en cólera y azuzado por su César, el semibárbaro Galerio, promulgó el primero de una serie de edictos que fueron el origen de la "Gran Persecución". El resto de la narración de Lactancio es complicada, pero está claro que, en su opinión, el principal responsable era Galerio y no Diocleciano, y que la motivación estaba en la piedad de los paganos, conjuntada con la ira de un autócrata al ser escarnecido: nada más sutil ni complejo que esto. No veo razón alguna para dudar de esta exposición, que procede de una fuente tan hostil al emperador y que está corroborada por el otro único testigo importante de aquel tiempo, o sea, por Eusebio el obispo de Cesarea.

Los cristianos vencieron a Diocleciano y Galerio y nunca perdonarían a ninguno de estos dos emperadores: es muy frecuente que a Diocleciano se le recuerde por su persecución. Pero desde el punto de vista

de la historia imperial esta posición es desproporcionada. Ni para el emperador ni para el Imperio revistió aquel asunto importancia semejante. Diocleciano se ocupó de su persecución con la energía y atención a los detalles habituales en él, pero con una intolerancia menor que la usual. No es aquí mi deseo subestimar los sufrimientos de las comunidades cristianas, pero quiero comprender bien este cuadro en sus aspectos políticos, y no en sus problemas morales. Fuera lo que fuese Diocleciano, el caso es que no era un hombre que se anduviese por las ramas. Tampoco eran aquéllos tiempos apacibles. En consecuencia, lo significativo es que el número de los auténticos mártires de aquella persecución fuese tan pequeño. Esto sólo puede significar que, a pesar de la fuerza con que el autócrata sintiese la interferencia en sus ritos paganos tradicionales y la burla de su voluntad, Diocleciano jamás vio en el Cristianismo una amenaza para su sistema o poder imperiales. Además, el fracaso de la persecución no comportó ninguna consecuencia *política* notoria, ni siquiera en lo ideológico. El absolutismo del emperador siguió siendo indiscutible, inclusive su derecho a decidir mediante decretos y castigos las creencias de sus súbditos. Al revés, lo que Diocleciano no hizo lo hicieron sus sucesores cristianos: en seguida acabaron con el paganismo mediante métodos no menos intolerantes y crueles.

La intolerancia y la persecución religiosas son pérfidas y repugnantes. No es menester discutir este punto, pero de él no se sigue que las tales estén necesariamente abocadas al fracaso, ni siquiera a tener efecto en los perseguidores, al menos no en los asuntos prácticos de esta vida. En otro contexto diremos que no

hay mejor ejemplo de la ley de Parkinson que una burocracia. Pero esto no implica que una administración burocrática no pueda funcionar o cumplir las metas que se le hubiesen asignado. Con todo, tales son precisamente los erróneos informes que desarreglan una parte tan extensa de la reflexión y de los estudios sobre Diocleciano. Los valores y juicios morales modernos se confunden con los juicios prácticos. El hecho en bruto con respecto al mandato de Diocleciano es que, nos guste o no, constituyó un gran éxito. Salvó el Imperio Romano de manera tan completa que el Oriente siguió viviendo por más de mil años, en gran medida según las directrices dejadas por él —porque a Diocleciano puede llamársele el primer emperador bizantino—. ¿Cuántos Estados de la Historia han tenido existencia más dilatada?

Tras admitir esto, algunos historiadores pasan a decir, como el difunto profesor Tenney Frank, que "el Estado que Diocleciano salvó vivió en tales condiciones que puede ponerse en cuestión si merecía la pena salvarse". Estoy en absoluto de acuerdo con que el mundo en que vivió Diocleciano era espantoso. Su esencia era la brutalidad: de nuevo recurro al testimonio de Lactancio, no por lo que tiene de oposición, sino de autoincriminación. No he leído nada más repugnante que su larga, detallada y complaciente descripción de la lenta y dolorosa agonía de Galerio, presa de alguna enfermedad horrenda. Era aquél un mundo sin libertad, sin creatividad, y sin esperanza: los hombres buscaban la salvación en el más allá, no en esta vida. Aquél era un mundo de esclavitud masiva paralela a riquezas enormes, un mundo de ampulosos lujos, y de ignorancia y superstición espantosa.

Con todo, es un error hacer responsable de ello a Diocleciano, excepto de una manera negativa. No realizó aquél revoluciones innovadoras; simplemente aceptó la sociedad romana y su escala de valores tal como existían en su tiempo, y apuró al máximo sus posibilidades. La brutalidad siempre había sido un rasgo de estructura esencial en la sociedad romana, y ello por cientos de años. El *panem et circenses* data de los últimos tiempos de la República —y "circenses" es un eufemismo—. La estrella de la función no era el payaso, sino el gladiador y la fiera salvaje desenjaulada. La población se arracimaba en los anfiteatros por el placer de contemplar muertes a gran escala. Y también se había dado, durante centurias, una política de calculado terror: testigos de ella son la destrucción de Cartago y Corinto en el 146 a. de C., las proscripciones de Sila, o los 6.000 esclavos que fueron crucificados a lo largo del camino de Capua a Roma tras la derrota de Espartaco.

La pasión de Diocleciano por los edificios megalomaníacos, para tomar un tipo de ejemplo diferente, era igualmente tradicional. Fueron el Pont du Gard y las arenas de Nîmes, monumentos ambos construidos en tiempos de los primeros emperadores, los que le inspiraron a Henry James lo que sigue: "Descubrí en ellos una cierta estupidez, una vaga brutalidad. Este elemento raramente está ausente de toda gran obra romana ... Supongo que una raza que es incapaz de hacer nada pequeño es tan imperfecta como una raza que no puede hacer nada grande". Diocleciano vistió a su autocracia con ropajes nuevos, pero no fue más absoluto en su poder que el rey-filósofo Marco Aurelio, quien gobernó un siglo antes. Despojó a la mayoría de la población del Imperio de la libertad de esco-

ger su lugar de residencia o su trabajo; pero un gran porcentaje de esa población jamás había sido libre.

En suma, ya desde el tiempo en que Roma se convirtió en un gran Imperio, había contenido dentro de sus fronteras numerosos grupos de pueblos para quienes podía decirse que no merecía la pena que ese mismo Imperio se salvase. Es un rasgo de la historia imperial romana el acrecentamiento del sector de la población no libre. Otro es la rápida ascensión de la autocracia, desde la medida ya considerable que hallamos presente en Augusto hasta la forma bizantina que vemos en Diocleciano. Un tercero es la decadencia y desaparición de los elementos positivos —la mayoría artísticos y culturales— aún presentes en los primeros días del Imperio, si bien fuera sólo para satisfacción de una pequeña minoría.

No obstante, es absurdo decir que por el tiempo de Diocleciano ya no merecía la pena salvar el Estado. Aparte del hecho de que desde su punto de vista —y desde el del ejército, la burocracia y los terratenientes senatoriales— evidentemente sí merecía la pena, la pregunta que es menester formularse es la que sigue: ¿cuáles eran las posibles alternativas? Que yo sepa ningún contemporáneo tenía ninguna que proponer, por descabelladas y utópicas que fuesen. Los intelectuales, paganos igual que cristianos, sólo ofrecían el reino de Dios, lo que significaba la aceptación completa del reino de Diocleciano en esta vida. Los campesinos y esclavos rebeldes, como los bagaudas de la Galia, a los que Maximiano combatió vigorosamente en los días en que era co-emperador, no querían más que un cambio en las dependencias: les hubiera gustado convertirse en terratenientes al tiempo que otros ocuparan el lugar de sus siervos y esclavos. Y lo que es aún más concluyen-

te, el que nosotros seamos incapaces, incluso tratándose de un ejercicio de sillón, de inventar alguna alternativa para ellos, habida cuenta del nivel de vida material (y sobre todo del bajo nivel tecnológico), de la presión de los bárbaros en todas las fronteras —que ya eran en exceso largas—, de la naturaleza de la economía y del sistema social, y del estado del saber y las creencias.

Son estas consideraciones básicas sobre la vida en el tiempo de Diocleciano las que destruyen la posibilidad de analogías fructíferas con la contemporaneidad en las líneas que he mencionado al comienzo. La burocracia salvó a Roma en las condiciones dadas al final de la tercera centuria. Esto no nos dice nada sobre lo que la burocracia pueda o no pueda lograr hoy. Y lo mismo sucede con las demás medidas adoptadas por Diocleciano. Pero existe una generalización que sí es posible, y ésta se basa en la experiencia romana en su conjunto, no sólo en el reinado de Diocleciano, habrá que formularla condicionalmente.

Es probable que un organismo político que ha menester de la sujeción permanente y violenta de grandes grupos de su población fenezca por el propio embrutecimiento y anulación totales. No digo aquí que tal destrucción sea, en consecuencia, física; sólo que puede perecer moral y culturalmente, lo cual es distinto. El interrogante queda, en gran medida, en pie, aunque no únicamente, por lo que se refiere a los sojuzgados. ¿Se pararán en quejas y aceptarán su sino, o no? Aldous Huxley dijo en una ocasión que "la abyecta paciencia de los oprimidos es quizás el hecho más inexplicable, como también es el de mayor importancia, de toda la Historia". En la historia romana ése fue, prácticamente, un hecho universal.

pero aún así sigue siendo harto impresionante. Se extendía el Imperio desde el río Éufrates en el Irak hasta el Atlántico, comprendiendo entre sus límites todo el norte de África, la Europa al Sur de la línea formada por el Rhin y el Danubio (con un pequeño territorio por encima) y la mayor parte de la isla de Gran Bretaña. Además, cuando el Imperio funcionaba como era debido se trataba de un Estado unificado de hecho y no sólo de nombre (no como fue el Sacro Imperio Romano en el Medievo o la alta modernidad). También incluía un número de gentes suficientemente vasto, pero el número no admite aquí comparaciones modernas. De hecho no lo conocemos, como tampoco lo conocía ningún contemporáneo, ni siquiera el mismo emperador o sus jefes administrativos. El hábito moderno de contar y registrar a todos y a todo aún no estaba lo suficientemente extendido, o no se consideraba necesario (si bien no se desconocía). Una conjetura plausible sería que, como máximo, en las primeras dos centurias de nuestra era, la población total era de unos 60.000.000 de habitantes, y en esta cifra incluimos a todos: varones, mujeres y niños, hombres libres y esclavos.

Al llegar a tal nivel los números precisos ya no revisten tanta importancia. Lo que interesa son las curvas y la distribución. ¿Creció o decreció la población en el transcurso de la historia del Imperio, o bien se mantuvo estable? ¿Cómo era la distribución de tal población según las distintas clases sociales y los necesarios (o innecesarios) puestos de trabajo? ¿Cuál era, en particular, la proporción que ocupaba el ejército —que era ahora un cuerpo enteramente profesional? ¿Era esta proporción suficiente?

En el zenit del Imperio, digamos de Augusto a Mar-

co Aurelio, el ejército estaba constituido por efectivos un tanto modestos, a saber, en torno a 300.000 soldados. Gibbon hizo notar que tal cifra fue igualada por Luis XIV, "cuyo reino estaba confinado a una sola provincia del Imperio Romano". Sin embargo, tal ejército resultaba suficiente para cumplir su cometido; mantenía la paz dentro del Imperio; podía habérselas con las rebeliones, como la revuelta de los judíos del 66 al 70, aunque ello pudiera requerir cierto tiempo; protegía las fronteras e incluso pudo hacer alguna conquista más, incluyendo la Britania. Después, hubo un día en que resultó inadecuado, demasiado reducido en efectivos y, en ocasiones, nada fehaciente en su actuación. El punto crucial fue el reinado de Marco Aurelio (quien murió en el año 180). Las tribus germanas de Europa central, que ya habían estado intermitentemente inquietas por varias centurias, comenzaron entonces una nueva y mucho más fuerte presión sobre las fronteras, presión que ya no cesó hasta que el Imperio de Occidente llegó a su fin en cuanto organismo político.

Hemos de andar con mucho tiento para no hacer aquí demasiado uso de nuestra facultad de mirar atrás. Sin embargo, de seguro que pocos fueron los gobernantes romanos, emperadores, senadores o generales, tan estúpidos como para no alcanzar a ver la enormidad de los problemas de Roma y la necesidad de un esfuerzo a mayor escala que el que había sido menester en tiempos precedentes. Los esfuerzos se hicieron y fracasaron. Lo sorprendente es que tal fracaso no adviniera antes. En el siglo III los ejércitos se ocupaban más de guerras civiles y de política que de las amenazas de las fronteras, como había sido el caso en una ocasión del pretérito, a saber, a raíz del asesi-

nato de Nerón. Durante cincuenta años hubo un vaivén de emperadores y pretendientes al trono en sucesión sin fin. A continuación Diocleciano restauró el orden, reorganizó la administración y las defensas y dobló los efectivos del ejército, sobre el papel al menos. Y aún así, el caso fue que los germanos seguían penetrando, y las derrotas frente a ellos continuaban, a la vez que guerras civiles y desorganización general seguían haciendo acto de presencia.

Se mostraba aquí el síntoma abierto de la inminente caída de Roma. Y así es como Gibbon lo vio:

> Los timoratos y muelles habitantes de un Imperio en decadencia habían de ser atraídos al servicio de las armas por la esperanza del provecho, o compelidos a él por el temor al castigo ... El horror de ser soldados, horror que había afectado el seso de los degenerados romanos, era tal que muchos jóvenes ... preferían mutilarse los dedos de la mano diestra para escapar así al servicio de las armas.

Préstese atención al lenguaje: "timoratos y muelles", "Imperio en decadencia", "degenerados romanos". Incluso de aceptarse esa caracterización —lo que ahora no voy a discutir—, la tal no explica nada. Aún habrían de buscarse razones para que los romanos se hubiesen vuelto "timoratos" y "degenerados", si eso es lo que eran entonces. El profesor A. H. A. Jones no usa ese tipo de lenguaje en su gran obra en tres volúmenes sobre el último emperador de Roma. Ello no se debe tan sólo a que su escala de valores es distinta de la de Gibbon, sino a que las preguntas que en nuestros días los historiadores le hacen al pasado son diferentes, y, en consecuencia, el cuadro obtenido también lo es. La obra de Jones *Later Roman Empire* com-

prende el mismo período que la primera parte del *Decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon. Los actores principales son los mismos, también lo son las fechas, las batallas y las derrotas. Sin embargo, en algún sentido la historia no es, al fin y a la postre, la misma; el enfoque se ha cambiado, como está claro con el problema de la población.

Los efectivos del ejército de Diocleciano eran, sobre el papel, de unos 600.000 hombres, cifra muy reducida si la comparamos con los ejércitos que un Estado moderno con la misma población total es capaz de reunir en período de guerra. Entonces cabe preguntarse: ¿por qué no pudo Diocleciano —al igual que sus sucesores— llevar siquiera los efectivos sobre el papel al campo de batalla contra los bárbaros, y, menos aún, acrecentar las levas? Cierto es que lo que estaba en juego era mucho, y que el momento era crítico. Pero en el Imperio Romano el patriotismo debió de ser tibio, y ello en el mejor de los casos: el hombre ordinario, sin que se diesen aquí diferencias de clase, no sentía obligación personal alguna a la hora de combatir por defenderlo. Esto es verdad, pero también lo es el hecho de que aún desease menos el verlo saqueado por los invasores germanos. El Imperio Romano, a pesar de sus disturbios, de sus agobiantes impuestos y terrible pobreza, de sus amargos conflictos entre cristianos y paganos, y después entre ortodoxos y herejes, era sin embargo una parte integral del orden de las cosas, central y eterno. Cuando un ejército visigodo, acaudillado por su rey Alarico, tomó la ciudad de Roma en el verano del año 410, san Jerónimo, que a la sazón vivía en Belén, añadió estas palabras al prefacio de los *Comentarios de Ezequiel* que estaba escribiendo: "... se ha extinguido

la más brillante luz de todo el orbe ... el Imperio Romano ha sido privado de su cabeza ... mejor dicho, todo el universo ha perecido en una sola ciudad ..."

Un motivo de perplejidad era que los ejércitos romanos seguían combatiendo bien la mayoría de las veces. En cualquier lucha directa podían —y generalmente así lo hicieron— derrotar a contingentes superiores de germanos, puesto que su instrucción, equipamiento y mandos eran mejores. Lo que no podían hacer era habérselas indefinidamente con ese tipo de enemigo. No estaban guerreando con un Estado vecino como el suyo propio, sino con tribus migratorias cuya intención era el pillaje o el asentamiento en el orbe más rico del Imperio. En fecha tan temprana como es el mandato de Marco Aurelio ya se dio el caso de dar licencia a grupos de germanos para establecerse en la tierra e incluso incorporarse al ejército de Roma. Tal sistema tampoco funcionó —aunque el intento se repitiera en varias ocasiones—, en parte por su resistencia a ser romanizados, pero principalmente porque lo único que se conseguía era que prestasen bríos a más germanos del exterior para efectuar demandas semejantes. Era físicamente imposible para 600.000 hombres el proteger una frontera que iba desde la desembocadura del Rhin hasta el mar Negro, y luego hasta los límites del reino de los persas por el Este.

Más hombres parecían ser la solución obvia —o una revolución tecnológica, y esto nos lleva al punto crítico—. En un sentido se presta a error lo que arriba hice notar sobre que, en los tiempos modernos, dedicamos una proporción más extensa de nuestra población a los asuntos bélicos cuando se trata de una crisis. Al hacer tal cosa, el conjunto de nuestra vida civil

también se ve reajustada de inmediato, no sólo mediante programas de austeridad y restricciones generales, sino también aumentando la producción *per capita* de los que permanecen en la explotación agraria e industrial (incluidas las mujeres). Y esto no lo podía hacer ningún pueblo antiguo en razón de que su tecnología era demasiado primitiva —se basaba casi únicamente en los músculos de hombres y brutos— y porque, para empezar, la mayor parte de la población, tanto los hombres libres, como los *coloni* semi-libres y los esclavos, no tenía nada que sacrificar en un programa de austeridad. Aún más, la comparación con la modernidad fracasa por otra razón. Los Estados contemporáneos pueden hacer tales extraordinarios esfuerzos por un tiempo limitado, en la suposición de que la guerra acabará con suficiente presteza. Pero ése no era el problema romano. La guerra en la que estaban enfrascados no era de tal suerte: lo que sufrían era una hostigación ininterrumpida, y carece de sentido hablar de austeridad y de trabajos intensivos siete días a la semana por un período de doscientos años.

La situación de los romanos puede presentarse con un sencillo modelo. Con la estabilización del Imperio y la consolidación de la *pax Romana* en tiempos de Augusto se creó un tipo de equilibrio social. El producto de la mayor parte de la población, libre o esclava, era sólo el necesario para su subsistencia de acuerdo con un nivel de vida mínimo, y bastaba para mantener una aristocracia y clase alta urbana muy rica y de elevado tren de vida, la corte con su palacio y personal administrativo y un modesto ejército de unos 300.000 soldados. Toda alteración en cualquiera de los elementos que constituían ese equilibrio —por ejemplo, un aumento en los efectivos militares o en otros

sectores improductivos de la población, o en el tributo que se obtenía de los productores al subir las rentas y los impuestos— había de compensarse en algún otro lugar si se quería mantener el contrapeso. De otra manera era forzoso que algo estallase. Dicho al revés, si las fronteras del Imperio Romano hubiesen llegado a los límites de la tierra, de suerte que ya no hubiera fronteras que defender, y si la corte y la aristocracia se hubieran contentado con mantener estable su número y su nivel de consumo, entonces no es visible razón alguna por la que el Imperio Romano no hubiese seguido existiendo indefinidamente.

Pero está claro que ninguno de estos "síes" aconteció. Las clases parásitas (y empleo este nombre estrictamente en su sentido económico, sin implicar aquí ningún juicio moral) acrecentaron sus filas con el triunfo de los cristianos, factor cuya contribución es importante tras Constantino. También aumentaron las presiones fronterizas. Un ejército más numeroso y más frecuentes batallas significaban a su vez mayores demandas de cara al campesinado, que constituía el grueso de la población en un mundo que, como aquél, era fundamentalmente agrícola. Con su tecnología primitiva advino un tiempo en el que tales demandas ya no podían responderse, sea cual fuese la voluntad que con respecto a ellas se demostrase.

Y como afrenta final, en esta cadena de frustraciones, parece ser que la población ya ni siquiera era capaz de reproducirse. Éste es un tema difícil, habida cuenta de que carecemos de cifras. No obstante, existen signos de que se dio cierto declive de la población total, al menos desde los días de Marco Aurelio, a cuyo mandato seguimos volviendo como a un pivote. El signo más seguro es la progresiva frecuencia de tierras de

cultivo abandonadas en Italia, África del Norte y otros lugares. En una edad sin avances tecnológicos la ocupación del suelo es un calibre del movimiento de la población. Cuando ésta crece, las tierras marginales han de dedicarse al cultivo, y después se abandonan al descender la curva. Los documentos del período dejan claro que la escasez de mano de obra era un problema, y un problema que se reconocía, sobre todo por lo que hace a la agricultura. Los esfuerzos de los terratenientes por apartar a sus campesinos del servicio de las armas desempeñó un papel de peso mayor en las dificultades del reclutamiento militar que no el que algún que otro joven se cercenase los dedos. Y los campesinos, por su parte, mostraban tendencia a huir del agro y establecerse en las ciudades, o a tornarse forajidos.

El declive en la curva de nacimientos es un asunto misterioso y, por lo que respecta al Imperio Romano, no conozco ninguna explicación que sea satisfactoria. Algunos historiadores han tratado de culpar de ella a la baja esperanza de vida propia de aquel período, pero una esperanza de vida semejante fue de rigor en todas partes hasta el siglo XIX, como aún lo es en vastas zonas de Asia —y todos sabemos de las explosiones demográficas que allí acontecen—. Encuentro que la misma dificultad subyace a la sugerencia del profesor Jones de que el campesinado se había vuelto demasiado pobre y famélico para engendrar hijos. Dudo si su hambre era más aguda que la del moderno labriego indio o egipcio; y las clases elevadas, que comían en exceso para su propio bien, tampoco parece que engendrasen vástagos en una proporción demasiado satisfactoria.

Sea cual fuere la explicación, el caso es que el vocablo "despoblación" resulta en exceso fuerte: la situa-

ción resulta exagerada. La escasez de mano de obra es un término relativo. Todas las fuentes —y la población es una más— son o no son suficientes, no de acuerdo con alguna regla absoluta de medida, sino con las demandas que se hacen y las condiciones de su uso. En el bajo Imperio Romano la población constituía una parte de un complejo interrelacionado de condiciones sociales, condiciones que, unidas a las invasiones bárbaras, pusieron fin al Imperio de Occidente. El ejército no podía ampliar sus efectivos en razón de que el agro ya no admitía privaciones ulteriores de mano de obra; la situación en el campo había decaído porque los impuestos eran en exceso elevados; los impuestos alcanzaban esas cifras porque las demandas militares eran cada vez mayores, y de todo esto eran causa principal las presiones germanas. Tenemos aquí un círculo vicioso en plena acción. Rompámoslo por cualquier punto: el resultado final será el mismo con tal de que tengamos a la vista todos los factores a un mismo tiempo.

Concedo que éste no es un enfoque ni dramático ni romántico a la hora de contemplar uno de los mayores cataclismos de la historia. Así no podríamos hacer una película, pero esta manera de ver las cosas nos proporciona los puntales necesarios para la historia militar y constitucional, así como para la magnífica oración moralizante de Gibbon. El Imperio Romano estaba compuesto de gentes e instituciones, no sólo de emperadores, degenerados o no. Y, al fin, fue la inflexible fundamentación institucional la que fracasó: aquélla no podía resistir las perpetuas tensiones de un Imperio de tal magnitud, rodeado además de un mundo que le era hostil.

13. AULOS KAPREILIOS TIMOTHEOS, TRAFICANTE DE ESCLAVOS

Aulos Kapreilios Timotheos no aparece en ningún libro de historia. No hay razón para ello, pero una casualidad de la arqueología le hace ser hoy figura de cierta curiosidad, por no decir de cierta importancia. Era un esclavo del primer siglo de nuestra Era que obtuvo la libertad y se convirtió en traficante de esclavos, ocupación en la que prosperó lo bastante como para costearse una costosa y bien labrada estela funeraria de mármol, alta de unos siete pies. La piedra se encontró en el lugar de la antigua ciudad griega de Anfípolis, a orillas del río Estrimón, a unas sesenta millas y algo más al Este de Salónica en la carretera que va a la frontera turca. El caso es que nada parecido existe en ninguna otra tumba helena o romana que haya llegado a nosotros, aunque actualmente su número sea de cien mil o más. La piedra tiene tres paneles esculpidos: un cuadrito en la parte superior representando una típica escena de banquete funerario, otra de trabajo en el medio, y una tercera que muestra ocho esclavos encadenados entre sí por el cuello, conducidos en fila y acompañados por dos mujeres y dos niños que no están encadenados y a los que precede un hombre que evidentemente les dirige, tal vez Timotheos en persona a lo que sabemos. La inscripción griega dice simplemente: "Aulos Kapreilios Timotheos, liberto de Aulos, traficante de esclavos".

No es su ocupación la que hace de Timotheos una figura extraña, sino el orgullo que por ella expresa públicamente. El mundo antiguo no era a este respecto del todo diferente del Sur de los Estados Unidos. Tras la guerra civil, un juez sureño escribió: "En el Sur la profesión de traficante de esclavos fue siempre odiosa y repugnante, incluso entre los propietarios mismos. Es curioso pero es así". Más de dos mil años antes, un personaje del *Symposium* (IV, 36) de Jenofonte le dice a Sócrates: "Es la pobreza la que a unos los impulsa a ser ladrones, a otros a ser forajidos y a otros a traficar con esclavos". En ninguno de los casos era el juicio moral tan simplicísimo o tan universalmente aceptado como estas constataciones quizás parecen sugerir, ni tampoco conducirían éstas a ninguna conclusión práctica, habida cuenta de que las gentes más respetables dependían de esos mismos hombres "odiosos" a la hora de proveerse de esclavos, sin los cuales no se imaginaban que fuese posible una existencia civilizada.

Sin embargo, el desprecio hacia el mercader no era infrecuente y esto sugiere que la misma esclavitud resultaba un poco problemática en el plano moral, incluso cuando se la daba en gran medida por supuesta. En este nivel la esclavitud del mundo antiguo y la de la modernidad no puede identificarse por entero. En los Estados americanos del Sur existían circunstancias especiales que apuntaban en la dirección opuesta. Por un lado la esclavitud era "*la* institución propia" y pocos sureños podían ser ignaros del hecho de que tal práctica había sido abolida en la mayor parte del mundo civilizado y de que éste la reprobaba; por el contrario, griegos y romanos no tenían que habérselas con ninguna voz de la conciencia que procediese del ex-

terior. Por otro lado, los propietarios de esclavos del Sur encontraban alivio en el color de sus siervos y en su corolario, a saber, la creencia en la inferioridad natural de los negros, mecanismo de defensa del que los antiguos podían hacer relativamente poco uso—. El negro del viejo Sur jamás podía perder el estigma de su condición de esclavo, ni siquiera cuando, como excepción, se le liberaba o, como era a menudo el caso, contaba con antepasados de raza blanca. Los descendientes de un Aulos Kapreilios Timotheos, empero, podían convertirse en habitantes libres ordinarios del Imperio de Roma, del todo indistinguibles de millones de otros.

No tenemos ninguna pista sobre cuál sería la nacionalidad de Timotheos. Sus primeros dos nombres, Aulos Kapreilios, eran los de su amo (Aulus Caprilius en latín), y los adoptó al recobrar su libertad, de acuerdo con la costumbre romana al uso. Timotheus era su nombre de esclavo, un nombre griego corriente que no nos dice nada sobre él, puesto que resultaba inusual que los esclavos "poseyesen" otros nombres que los que les daban sus amos. En tiempos más primitivos era general que los romanos llamasen a sus esclavos Marcipor, Lucipor y nombres semejantes —o sea, el mozo de Marco", o "el mozo de Lucio"—, pero pronto fueron éstos numerosos y requirieron nombres individuales, de modo que los esclavos de Marco pudiesen distinguirse entre sí. Cuando esto sucedió no existía límite para las posibilidades. La elección era asunto de moda, o de capricho del dueño, aunque se aplicase con cierta coherencia una norma más o menos general. Cuando el dominio romano se extendió hacia el Oriente, el Imperio quedó dividido en una mitad de habla griega y en otra de habla latina, y los nombres de los esclavos

tendieron a seguir tal división. Por consiguiente, es más probable que Timotheos procediese del bajo Danubio, o de las estepas de la Rusia meridional, o tal vez de los altos del este de Anatolia que no de Germania o de África del Norte.

Para el comprador la cuestión de la nacionalidad era importante. Se creía comúnmente que, tanto por temperamento como por vocación, unas nacionalidades proporcionaban mejores esclavos que otras. De acuerdo con esto los precios variaban y la ley romana (y también la helena probablemente) exigía que el vendedor declarase específica y exactamente la nacionalidad de sus esclavos.

Merece la pena que consideremos aquí un ejemplo. En el año 151 d. de C. un griego de Alejandría adquirió una muchacha en el mercado de Side, ciudad de la costa meridional de Anatolia (a unas doscientas millas al oeste de Tarso) que contaba con larga tradición y nombradía como centro de tráfico de esclavos. Nuestro hombre se llevó con él a la niña a Egipto, y también el recibo de su compra —un documento bilingüe, en latín y griego, escrito sobre un papiro, que fue hallado en estado legible al final del siglo pasado—. En él se describe a la muchacha como sigue: "Sambatis, cuyo nuevo nombre es Athenais, o cualquier otro que se le imponga, frigia de nacionalidad, de unos doce años ... gozando de buena salud, tal como está prescrito, no sujeta a ningún cargo legal, ni fugitiva ni vagabunda, exenta de la enfermedad sagrada [epilepsia]". El vendedor garantizaba todo esto bajo juramento ante los dioses Hefaistos y Hermes y bajo pena de devolver el doble del precio si alguno de estos datos resultaba falso. La expresión "o cualquier otro nombre que se le imponga" es una típica cláusula-escape de legista; de

hecho la muchacha había nacido libre y había recibido un típico nombre frigio, Sambatis, el cual fue reemplazado por el heleno de Athenais al ser esclavizada. No puede determinarse cómo sucedió tal cosa, pero era bien sabido en la Antigüedad que los frigios frecuentemente vendían a sus propios hijos como esclavos, y esta práctica se continuó incluso después de que Frigia fuese incorporada al Imperio Romano. Tampoco se constata si comprador y vendedor eran traficantes de esclavos profesionales, pero Side está demasiado lejos de Egipto como para que nadie se desplazara allí con el único propósito de comprarse una niña.

Los recibos de la venta se escribían generalmente en materiales perecederos, de suerte que sólo por casualidad ha sobrevivido un puñado, escritos en papiros o tablillas de cera. Ello es una lástima, habida cuenta de que no tenemos otra evidencia sobre la cual pudiéramos basar un cuadro estadístico de la composición racial y nacional de la vasta población esclava del mundo antiguo. Sin embargo, los contornos generales de tal cuadro aparecen con suficiente claridad; y éstos variaron con el transcurso del tiempo. El punto crucial a retener es que no existían razas o nacionalidades específicamente esclavas. Literalmente todos y cada uno podían ser esclavizados; qué grupos dominasen en un período dado era cosa que decidían la guerra y la política. Los griegos esclavizaban a griegos cuando podían. Los romanos esclavizaban a los griegos, y ambos esclavizaban a todo el que cayese en sus manos por captura o comercio.

La mayoría de los esclavos, empero, fueron siempre "incivilizados", desde el punto de vista de romanos y helenos. En principio el esclavo es un forastero, un "bárbaro", y esto le aparta de las demás formas de

trabajo obligatorio que conoce la historia —de los labriegos egipcios que eran reclutados para edificar las pirámides, de los *clientes* de la Roma arcaica, de los siervos o peones encarcelados por deudas—. El esclavo es trasladado a una sociedad nueva de manera violenta y traumática, desenraizado no sólo de su patria, sino de todo lo que en circunstancias normales proporciona apoyo social y psicológico a los seres humanos. Se le arranca de su familia, de sus amigos, de sus instituciones religiosas, y en su lugar no se le ofrece ningún otro foco de relaciones que no sea el de su señor, y, de manera muy poco fidedigna, el de sus compañeros de esclavitud. Tampoco puede esperar apoyo alguno de otros grupos sometidos dentro de esa nueva sociedad a la que ha sido trasladado. No sólo ha perdido el control sobre su propio trabajo, sino también sobre su persona (y sobre su personalidad). De aquí que el libre acceso sexual a los esclavos sea una condición fundamental de la esclavitud, con complejas excepciones con respecto a las reglas que atañen al acceso de los esclavos varones por parte de las mujeres libres.

Era inevitable que tanto griegos como romanos intentasen justificar la esclavitud en cuanto institución sobre la base de la inferioridad natural de los esclavos. El intento fracasó: había de hacerlo por varios motivos. En primer lugar, la minoría que era menester encajar en la teoría era demasiado vasta. Por ejemplo, después de que los romanos derrotaron a los cartagineses acaudillados por Aníbal, se volvieron al Oriente y conquistaron el mundo griego, con lo que en el curso de las dos centurias siguientes importaron a Italia cientos de miles de cautivos. Uno de los efectos de esta involuntaria invasión griega fue una re-

volución cultural. "La Hélade cautiva cautivó a sus rudos conquistadores", dijo el poeta romano Horacio, y aquí era manifiestamente imposible mantener la doctrina de la inferioridad natural (eso podría cuadrarles a los germanos) contra un pueblo que proporcionaba la mayor parte de los profesores y que introdujo la filosofía, el teatro, y la escultura y la arquitectura mejores en una sociedad cuyas virtudes no habían seguido, anteriormente, tales derroteros.

En segundo lugar, era en la Antigüedad una práctica demasiado frecuente la de liberar a los propios esclavos como recompensa por su fiel servicio, cosa ésta muy generalizada quizás en el lecho de muerte. No existían normas con respecto a tal práctica, pero podemos hacernos una idea de las proporciones que a veces alcanzaba teniendo en cuenta una de las leyes promulgadas por Augusto, el primero de los emperadores romanos. Con tal ley intentó poner freno a las manumisiones efectuadas en el lecho de muerte, probablemente para proteger el interés de los herederos, y estableció así unos máximos en una escala variable, de acuerdo con los cuales ningún hombre podría liberar en su testamento a más de un centenar de esclavos. Después de siglos de manumisiones continuas, ¿quién podría distinguir los "superiores por naturaleza" de los "inferiores por naturaleza" entre los habitantes de las urbes griegas y romanas (sobre todo al no darse distinción alguna en el color de la piel)?

Siendo como es la naturaleza de los hombres, no cabe duda de que muchos poseedores de esclavos siguieron ateniéndose individualmente a lo de su predestinada superioridad. Sin embargo, en cuanto ideología, tal noción fue abandonada y en su lugar se desarrolló una de

las más sobresalientes contradicciones de toda la Historia. "La esclavitud —escribió el jurista romano Florentino (*Digesto*, 1.5.4.1.)— es una institución presente en el derecho de todas las naciones según el cual un hombre pertenece a otro *contra la Naturaleza.*" Tal definición se convirtió en oficial: la hallamos canonizada en la gran codificación del derecho llevada a cabo por el emperador cristiano Justiniano, a comienzos del siglo VI. Y, sin embargo, nadie —al menos nadie de peso— sacó de aquí la conclusión aparentemente obvia de que lo que es contrario a la Naturaleza es injusto y, por lo tanto, ha de ser abolido.

La guerra era la clave de toda operación. El mundo antiguo estaba en un continuo estado de guerra y la norma aceptada era que el vencedor detentase absoluto derecho sobre las personas y la propiedad de sus cautivos, sin hacer distinción entre soldados y civiles. Este derecho no se ejerció siempre de una manera plena; en ocasiones intervenían consideraciones tácticas o pura magnanimidad, y, a veces, se conseguía más dinero mediante el pago de rescates que no vendiendo a los vencidos como esclavos. Pero tal decisión correspondía sólo al vencedor y un gráfico no nos mostraría más que depresiones esporádicas en la curva y jamás un largo período (de, por ejemplo, medio siglo) en el que números suficientemente elevados de cautivos no fuesen arrojados al mercado de esclavos. Carecemos de las cifras totales, pero es indudable que en el milenio transcurrido entre el año 600 a. de C. y el 400 d. de C., griegos y romanos dispusieron, entre todos, de varios millones de hombres, mujeres y niños, de esta manera.

Esto no significa que las guerras se emprendieran normalmente como incursiones de captura de esclavos, aun-

que de seguro que algunas tuvieron tal carácter —como cuando el rey Filipo II de Macedonia, el padre de Alejandro Magno, deliberadamente organizó en el 339 a. de C. una expedición a las regiones escitas, al norte del Ponto Euxino, para volver a colmar su agotado tesoro—. Es fama que se trajo 20.000 mujeres y niños junto con otras muchas riquezas. Concediendo que esto no era lo típico y que por lo general las causas de la guerra eran otras, sigue siendo verdad que la esperanza de un botín, del que los esclavos constituían una porción importante, nunca estuvo ausente de los cálculos —en parte para ayudar a mantener al ejército en campaña, lo que siempre fue un problema difícil en la Antigüedad, pero principalmente para enriquecer tanto al Estado como a los caudillos y guerreros individuales—. Cuando César partió para la Galia era un aristócrata venido a menos: cuando murió era multimillonario, y los cautivos galos no desempeñaron parco papel a la hora de trocar su fortuna. Cuando tomó la ciudad de Atuatuci (probablemente Namur), él mismo cuenta que vendió como esclavos a 53.000 habitantes, y que después de la batalla de Alesia en el año 52 a. de C. entregó como botín un cautivo a cada uno de sus legionarios. Sin embargo, César no saqueó hasta el límite; a menudo hizo uso de tácticas conciliatorias con la esperanza de dividir a las tribus galas, cosa que logró tras la batalla de Alesia cuando devolvió 20.000 cautivos a los eduos y los arvernos. Un siglo antes, el Estado de Roma había vendido como esclavos a 150.000 epirotas, procedentes de setenta ciudades de la Grecia noroccidental, por haber apoyado al rey macedonio Perseo, con quien los romanos estaban en guerra.

La cifra de 150.000 quizá sea exagerada, pero el

saqueo humano, incluso en cantidad de sólo la mitad, ya le creaba problemas a un ejército en campaña. Éste podía quedar del todo inutilizado, y algunas veces así fue. En el año 218 a. de C., el rey Filipo V de Macedonia invadió la Élide, en el Peloponeso noroccidental, y en seguida se encontró tan sobrecargado por el botín, el cual incluía más de 5.000 cautivos y cantidad de ganado, que su ejército, en las palabras del historiador Polibio, se volvió "inútil para la guerra". En consecuencia, el rey tuvo que cambiar sus planes y ordenar la marcha por terrenos difíciles hasta ir a dar a Heraea, en la Arcadia, en donde pudo poner a subasta el botín.

Este caso no es típico. Si lo fuera, la historia militar, y, por lo tanto, la historia política del mundo antiguo hubieran sido del todo diferentes. Por lo general, las provisiones concernientes al botín se hacían de antemano y las tales consistían primordialmente en proveer para que una multitud de mercaderes y buhoneros acompañase a la tropa, y que éstos ya fuesen equipados con efectivos de dinero y medios de transporte. El botín se concentraba en un punto ya designado y se procedía a su subasta (los lacedemonios, con su rudeza característica, dieron a los oficiales responsables el título de "vendedores de botín"). Lo que sucediese a continuación era asunto exclusivo de los compradores, y el ejército se hallaba así en franquía para seguir su marcha, enriquecido por los beneficios de la venta.

Es posible que la escena de la tumba de Aulos Kapreilios Timotheos represente precisamente esa situación, o sea, el transporte a pie de los esclavos que había comprado en una subasta militar. De seguro que el tal había de ser un negocio sumamente lucido (que reportaba bastante como para costear un caro re-

cordatorio de mármol), habida cuenta de que los esclavos y el resto del botín tenían que venderse muy baratos en esas condiciones. El único problema estaba en que la guerra, a pesar de su frecuencia, era, sin embargo, irregular y no podía garantizar un flujo continuado de mercancía, con lo que también se había de recurrir a otras fuentes. Una de ellas era la "piratería", etiqueta desafortunada por cuanto que evoca la imagen del solitario capitán Kidd* mientras que la realidad era del todo diferente, tanto en escala como en carácter. Se trataba de una actividad continua y organizada, que, aunque ilegal —como el tráfico de bebidas alcohólicas—, no era mal recibida por muchos de sus últimos beneficiarios, esto es, los consumidores. Incluso entre los griegos del período clásico ésta fue una ocupación tradicional en ciertas regiones, sobre todo en la parte occidental de la península helena.

Y, no obstante, esto era poco si lo comparamos con el posterior resurgimiento de la piratería con la República romana, resurgimiento que comenzó en torno al 150 d. de C. Apareció entonces en el Mediterráneo oriental una compleja red comercial de piratas, raptores y traficantes de esclavos, cuyo cuartel general parece ser que fue Side, y su principal almacén la isla de Delos (cuyos muelles se reconstruyeron y ampliaron de manera que fuese posible hacer frente a un tráfico de 10.000 esclavos por día). El principal ímpetu dado a este tráfico fue el surgimiento en Italia y en Sicilia de los *latifundia*, vastos cortijos o ranchos propiedad de terratenientes absentistas y trabajados por ejércitos de esclavos. Los beneficios de aquella trata dejaron tal

* Aventurero y corsario de origen escocés (1645-1701), finalmente ajusticiado en Londres. (*N. del t.*)

impronta en Delos que aún hoy es visible en los restos excavados de las ricas viviendas de los traficantes italos.

Directas consecuencias de la trata fueron dos de las mayores rebeliones de esclavos de la Antigüedad, acontecidas ambas en Sicilia (la primera comenzó antes del año 135 a. de C. y la segunda una generación después, al mismo tiempo que cimbros y teutones invadían la Galia). Por hacer frente a tal invasión se autorizó a Mario a que reclutase tropas auxiliares allí donde pudiese. Cuando éste apeló a Nicomedes de Bitinia (región situada inmediatamente al Oriente del Bósforo), un "rey-cliente" bajo la soberanía romana, éste replicó que ya no le quedaban hombres, porque la mayor parte de sus súbditos habían sido hechos esclavos por los recaudadores de impuestos de Roma. El Senado se alarmó (no por la protesta, sino por los germanos) y ordenó a los gobernadores provinciales que liberasen a todo súbdito "aliado" que fuese esclavo en sus distritos. De este modo fueron liberados ochocientos hombres en Sicilia, pero ésta fue una acción aislada que apenas si tocaba la superficie del problema.

Las necesidades de los propietarios de los *latifundia* eran, en comparación, simples: lo que buscaban era cantidad y no calidad de mano de obra. Sin embargo, y a pesar de su importancia, ellos no eran los únicos consumidores. En el año 54 a. de C., Cicerón escribió a su amigo Ático que la segunda expedición de César a Britania estaba causando preocupación en Roma. Entre otras cosas, por aquel entonces ya estaba claro que no había plata en la isla y "no puede esperarse otro botín que no sean cautivos, entre los que creo que no habrá nadie muy versado en literatura o música". La chanza no precisa tomarse demasiado en serio, pero apunta a otro aspecto del problema de la obtención

de esclavos, a saber, la demanda de habilidades especializadas.

Los esclavos podían ser instruidos, por supuesto, sobre todo si eran comprados jóvenes. Toda la instrucción vocacional de la Antigüedad se llevaba a cabo merced al sistema de aprendices, y los muchachos y muchachas esclavos recibían a menudo sus lecciones en compañía de contemporáneos libres. Los gladiadores eran especialmente preparados para su profesión, y es obvio que lo tuvieran que ser, habida cuenta de que nadie era entrenado desde la infancia para ese fin. Éstos constituían un grupo excepcional y habían menester de técnicas especiales, las cuales se impartían en escuelas establecidas al efecto. Probablemente la más antigua de todas era la de Capua, y no es una coincidencia el que esta ciudad fuese el centro desde el que Espartaco organizó la tercera y más importante rebelión de los esclavos de la Antigüedad (73-71 antes de Cristo).

Existían, empero, ciertos límites en la instrucción de los esclavos, límites del todo desvinculados de las consideraciones estrictamente económicas. El material bruto preciso era una precondición necesaria: en el caso de los gladiadores se prefería a celtas, germanos y tracios, antes que helenos o sirios. O en el caso de las minas de plata de Atenas, la preferencia se inclinaba hacia hombres que ya contasen con experiencia minera (tracios y paflagonios), y la magnitud del problema viene ilustrada por el hecho de que en el siglo IV antes de Cristo, la concentración de esclavos en las minas alcanzó una cifra máxima de quizás 30.000. ¿Qué sucedería, entonces, si, en una década dada, tanto guerra como piratería decreciesen o produjeran principalmente mujeres y niños?

Hacia el año 477 a. de C. los atenienses organizaron una fuerza de policía de 300 esclavos escitas, cuerpo propiedad del Estado y alojado al principio en tiendas levantadas en la plaza pública —el Ágora— y después en la Acrópolis. El sistema siguió en vigor durante un siglo y, a la larga, el número de hombres tal vez se acrecentase hasta llegar al millar. Pues bien, los escitas tenían fama como arqueros, arte que los helenos practicaban poco y, en ocasiones, eran empleados en cuanto tales como tropas mercenarias. Sin embargo, los atenienses no alquilaron sus policías escitas, sino que los compraron. ¿Cómo es posible que se les ocurriese idea tan curiosa? ¿Y cómo podían contar con reemplazos regulares para mantener estables los efectivos?

La respuesta es que por el año 500 a. de C. ya existía un tráfico regular en "bárbaros" que se adquirían comprándolos a sus propios jefes —cautivos de sus propias guerras, niños, tributos humanos y demás—, exactamente del mismo modo en que se obtenían la mayor parte de los esclavos negros en tiempos modernos. Tal comercio no tenía nada que ver con la actividad militar griega o romana o con la piratería. El tal era un negocio puramente privado, llevado a efecto por mercaderes que contaban con relaciones y métodos personales fuera del mundo greco-romano propiamente dicho. Y, volviendo otra vez a Aulos Kapreilios Timotheos, es probable que fuera así como éste operaba. El lugar en que se ha encontrado su estela es ciertamente uno de los principales puntos a donde iba a parar el tráfico procedente de las regiones del bajo Danubio hacia el mar Egeo. De haber vivido cinco siglos antes, el Estado ateniense se hubiese puesto confiadamente de acuerdo con él a fin de que le propor-

cionase material fresco para su fuerza policial siempre que le fuese menester.

En cuanto artículo de consumo, los esclavos le creaban al mercader problemas particulares. Parece ser que en las grandes ciudades las tiendas en las que se podían comprar esclavos eran escasas: en la Roma del tiempo de Nerón éstas se concentraban cerca del templo de Cástor en el Foro. Pero se trataba de una excepción. No era posible tener a mano, como otra tanta mercancía en los estantes, a levas de gladiadores, pedagogos, músicos, hábiles artesanos, mineros, niños y mujeres para los lupanares o el concubinato. El mercado de esclavos siempre se ha dirigido de una manera especial, y el mundo antiguo no fue en esto diferente. Por un lado estaban los principales mercados de esclavos, en donde, probablemente en fechas fijas, mercaderes y agentes podían esperar nuevas remesas para la venta. Algunos de los centros eran, evidentemente, las grandes ciudades como Bizancio y Quíos pero también existían mercados menores, como Tithorea, en la Grecia central, en donde se celebraba una feria de esclavos dos veces al año, con ocasión del festival semianual en honor de la diosa Isis. Por otra parte, los mercaderes itinerantes iban con sus esclavos allí donde hubiese potenciales compradores, a las plazas fuertes, a las ferias rurales y demás.

La venta propiamente dicha se hacía por lo general en forma de subasta. Las únicas representaciones pictóricas que han llegado a nosotros se hallan también en estelas funerarias, para ser exactos en dos —una en Capua y otra en Arles— y los cuadros que vemos son en substancia idénticos. En la escena de Arles el esclavo está en pie sobre una plataforma giratoria, mientras que

un hombre, seguramente un posible comprador, levanta su único vestido para examinarle las sumamente musculosas piernas y nalgas y el subastador permanece a corta distancia, alargando el brazo en un gesto característico. Como el filósofo estoico Séneca observara (*Epístolas*, LXXX, 9): "Cuando se merca un caballo, se ordena que le retiren la manta; así también, al comprar un esclavo, se le despoja de sus prendas".

Séneca era uno de los hombres más acaudalados de su tiempo, y ello en una época (el siglo I d. de C.) de fortunas enormes y lujosos trenes de vida, y, por supuesto, era poseedor de su lote de esclavos. En una de sus *Epístolas Morales* (la XLVII) insiste en que el esclavo tiene un alma igual que cualquier hombre libre; como tú y como yo, afirma. De aquí concluye que con ellos se debiera vivir como en familia, comer en su compañía, conversar con ellos, inspirarles respeto y no temor —todo menos liberarlos—.

Séneca era romano, pero su actitud es más helena que romana. Para los griegos, como Nietzsche hizo notar de manera epigramática en una ocasión, tanto el trabajo como la esclavitud eran "una desgracia necesaria de la que uno se *avergüenza*, a la vez como desgracia y como necesidad". Sería más correcto decir que la vergüenza era por lo general inconsciente; uno de los signos de ello es el casi completo silencio de los autores contemporáneos hacia lo que seguramente era la cara más repugnante de la institución, a saber, el comercio de esclavos propiamente dicho. La excepción fortuita por lo general le da un sesgo especial a este extremo. Así Heródoto nos cuenta un relato sobre un traficante de Quíos llamado Panionion, que se especializaba en hermosos mancebos a los que castraba y a continuación vendía, a través de los mercados de Sar-

dis y Éfeso, a la corte de los persas y a otros clientes orientales. Una de sus víctimas se convirtió en el eunuco favorito del rey Jerjes; cuando la oportunidad se le presentó, aquél se tomó la venganza apropiada sobre Panionion y sus cuatro hijos. Heródoto le aplaude, porque, en su opinión, "Panionion se ganaba la vida con la más impía de las ocupaciones", palabras que no designan el tráfico de esclavos como tal, sino la trata de eunucos.

Esta diferencia puede parecer en exceso sutil, pero es menester hacer distinciones. El mundo antiguo, de acuerdo con los criterios modernos, era un mundo brutal. Los espectáculos de gladiadores se contaban de seguro entre las más repelentes de sus costumbres —como los griegos nos habrían concedido hasta que al fin fueron también corrompidos por los romanos—, y, sin embargo, contamos con abundantes evidencias que nos hablan del orgullo que el gladiador sentía por sus éxitos y de que no fueron pocos los hombres libres que se unieron de grado a su cofradía. Puede discutirse razonablemente que esto sólo prueba cuán profundo llegó a ser el embrutecimiento. ¿Pero qué diremos entonces de aquel paflagonio, llamado Atotas en las minas de plata de Atenas, que pretendía ser descendiente de uno de los héroes de Troya y en cuya tumba hallamos una inscripción que incluye la baladronada de que "nadie me ganaba en el tajo"? La destreza y habilidad de los esclavos ha de buscarse en todas partes, porque no sólo se empleaban en los trabajos del agro como puras bestias de carga, sino también en las factorías de cerámicas y textiles, en los templos y en otros edificios públicos para realizar las más delicadas funciones. La psicología del esclavo del mundo antiguo era evidentemente mucho más complicada que no el mero resen-

timiento hosco; por lo menos en condiciones "normales".

Incluso el tráfico de esclavos tenía sus matices, de suerte que podía servir como barómetro del estado de la misma comunidad. No es una coincidencia que el último siglo de la República romana, período en el que los valores sociales y morales quedaron gravemente malogrados, fuese la época de la incesante caza de esclavos y de las grandes rebeliones de éstos. A continuación vinieron los siglos relativamente serenos del Alto Imperio Romano, seguidos por el largo período en que la sociedad antigua como tal fue finalmente destruida. Hay aquí un incidente que es sintomático: cuando los godos hicieron su irrupción masiva en la Tracia en el año 376 d. de C., los ejércitos de Roma se vieron gravemente paralizados por el hecho de que sus oficiales se interesaban más por los beneficios de la trata de esclavos que no por resistir a los bárbaros.

Pero ya por entonces la esclavitud misma era una institución en decadencia, no como resultado de un movimiento abolicionista, sino a consecuencia de complejos cambios sociales y económicos que reemplazaron tanto al esclavo en cuanto bien mueble como, en gran medida, al labriego libre, para sustituirlos por otra clase de cautivo, a saber, el *colonus*, el *adscriptus glebi*, el siervo. Ni los valores morales, ni los intereses económicos, ni el orden social resultaron amenazados por estos sutiles cambios en el *status* de las poblaciones inferiores. Y tampoco desapareció de un modo completo la esclavitud de Europa. Los problemas legales que creaba la ininterrumpida existencia de los esclavos requirió más espacio en la codificación del siglo VI llevada a cabo por Justiniano que ningún otro asunto. Los filósofos, los moralistas, los teólogos y los juristas siguieron inventando multitud de fórmulas que les

satisficiesen, tanto a ellos como a la mayor parte de la sociedad, según las cuales un hombre podía ser a la vez una cosa y un ser humano. El mundo occidental había de esperar mil quinientos años después de Séneca para que se diese el paso final, esto es, la propuesta de que la esclavitud era tan inmoral que era menester abolirla, y otros trescientos años más antes de que se lograse, por fuerza y violencia, su abolición.

14. LOS COMIENZOS DEL CRISTIANISMO
TRES ENFOQUES HISTORIOGRÁFICOS

Alegoría e influencia

¿Quién fue primero, Homero o Moisés? Apologistas cristianos y paganos debatieron vigorosamente este punto en los últimos siglos de la Antigüedad, y a menudo lo formularon de manera aún más directa, a saber: ¿quién fue plagiario de quién? Como un autor anónimo de en torno al año 200 lo expuso, diremos:

> No creo que ignoréis el hecho ... de que Orfeo, Homero y Solón estuvieron en Egipto, de que los tres se aprovecharon de la obra histórica de Moisés y de que, en consecuencia, pudieron hacer frente a quienes, antes que ellos, habían sostenido ideas erróneas con respecto a los dioses.

Entre estas "pruebas" se encontraba el "préstamo" del comienzo del *Génesis* para un trocito de la descripción que contiene la *Ilíada* del escudo de Aquiles, la pintura del Paraíso Terrenal a la manera del Jardín del rey Alcinoo, en el libro VII de la *Odisea;* y el modo en el que Homero designa el cadáver de Héctor, a saber, "inanimada arcilla", lo que sería copia del "polvo eres y en polvo te has de convertir".

Este tipo de sinsentido contaba ya con antecedentes hebreos, principalmente en el entorno helenizado de

Alejandría, antecedentes que datan de, cuando menos, la mitad del siglo II a. de C. En un sentido el motivo era de sobra evidente. Sus pretensiones de antigüedad constituyen un tipo de propaganda común a todos los movimientos: ejemplos notables los hemos tenido en nuestros propios días. Sin embargo, en la disputa Homero-Moisés había muchas más cosas. Por aquel tiempo el judaísmo y el cristianismo eran únicos en su exclusividad. La conversión a cualquiera de esas dos religiones requería el abandono completo de todas las creencias anteriores, mientras que en los politeísmos al uso era posible añadir dioses o ritos nuevos a los existentes ya, o crear otras combinaciones. Sólo al referirnos a las dos primeras religiones es posible hablar de conversión, y las dificultades psicológicas eran enormes. Por ejemplo: ¿qué le sucedía, en el año 200, a un greco-sirio de Antioquía o a un greco-egipcio de Alejandría que, en sus años adultos, abrazaba el cristianismo, religión en gran medida aún de minorías y perseguida por añadidura? ¿Conseguía, emotiva y psicológicamente, liberarse del todo de la Diosa Madre o de Isis o Serapis, de todas las asociaciones que comportaba su adoración, de todas sus experiencias personales —incluso en el idioma— que en uno u otro sentido habían estado relacionadas con tales cultos hasta el momento de su conversión? ¿Podía decirse a sí mismo que todo aquello había sido mentira, idolatría y superstición, y empezar otra vez desde cero?

Por más que la posición intelectual de un individuo se mude, tales comienzos desde cero no pueden existir. Y tampoco hay necesidad de que fuese así, cuando se dan tantas otras maneras de ajustar las experiencias del pasado a las necesidades del presente. En el plano puramente cerebral, el argumento de la prioridad

ofrece una solución. Si bien parece poco refinado, tal argumento atrajo a algunos de los más poderosos apologistas de ambos bandos, verbigracia, Celso, Porfirio, Orígenes y Tatiano. Otro procedimiento más interesante y más satisfactorio —también en el plano cerebral— consiste en recurrir a la alegoría (hablando de una manera general y un tanto laxa). La alegoría es fundamentalmente un recurso sumamente simple y, una vez aprendido el truco, ya no tiene fronteras, como el libro *Greek Myths and Christian Mystery*[1] del padre Hugo Rahner nos revela con ejemplos masivos. Aunque tal libro abarca cierto número de ensayos, anteriormente publicados en alemán en varias revistas eruditas, de hecho constituye un todo integrado. Su tema central es la traducción y la absorción de los mitos griegos a los misterios del cristianismo: los mitos de las plantas mágicas, del moli y la mandrágora, de las ramas de sauce y de Odiseo y las sirenas; los misterios de la cruz, del bautismo, del sol y la luna, de la "salvación del alma".

Por supuesto que ni los judíos helenizados ni los cristianos inventaron la alegoría como una operación de salvamento. Los helenos ya contaban con una larga tradición de tal suerte, y en lo fundamental las razones eran, entre ellos, las mismas. Aunque en su caso no se trataba de conversión, los griegos más refinados, quienes no podían aceptar la verdad literal de la religión olímpica o de los mitos que a ésta acompañaban, tampoco podían rechazar el núcleo central de su cultura y, de este modo, lo alegorizaron. Los estoicos, en particular, lo hicieron sistemáticamente, relacionando sus expli-

1. Traducido [al inglés] por Brian Batteshaw, Burns & Oates, Londres, 1963.

caciones con su noción general de la fraternidad de los hombres bajo Dios. Sin embargo, su modo de hallar "ocultas lecciones morales en los mitos del antiguo poeta" no tiene de seguro nada que ver con la manera de relacionar las cosas del P. Rahner. Para él, el estoicismo es "escepticismo ilustrado", "llano, fácilmente creíble y, según cabe suponer, evidente", "el vaciado de toda religión". De entre todos los griegos clásicos, Platón fue el único pensador que tuvo a la Verdad "confusamente anclada en él", a saber, "la verdad que es fundamental para toda verdadera terapia de las almas, esto es, que el hombre, si ha de tornarse pleno y convertirse en una criatura de luz, ha de guiarse por la abrumadora verdad que viene de lo alto: por el Logos mismo".

En consecuencia, cuando el libro se abre (y se cierra) con la nota "nos hemos hecho bárbaros y deseamos volver a ser helenos", la palabra "heleno" ha de entenderse en un sentido muy restringido, unilateral incluso. No es un azar que la idealización de Platón se vea acompañada de una total negligencia con respecto a Aristóteles. El P. Rahner es un místico: su expresión clave para la mayor de las verdades es la de estar "allende la aprehensión de la sabiduría de los hombres". He aquí que "deseemos volver a ser helenos" sólo en cuanto que existió un lado místico en la cultura griega. Y sólo en tanto que se reconozca que incluso esa experiencia helena no fue sino una "preparación".

> A pesar de toda su sabiduría, a los griegos sólo les fue dado expresar los fines a los que intentaban encaminar el alma en forma de mitos. Para lo que no pudieron hallar palabras fue para su confusa convicción de que sí existía un camino. Únicamente la

> interpretación cristiana sería lo suficientemente audaz como para hacer que tal dirección fuese más patente y mostrar que conducía a Cristo.

Y, además, leemos:

> Sólo la Iglesia es, en su propia persona, una antigüedad que aún sigue viviendo, con la vida plena de la juventud, antigüedad que nunca lo será para anticuarios. Pues ella sola, merced a la luz del Logos, conoce la medida de las alturas y de las profundidades del alma del hombre. Tal es la razón por la que está capacitada para discernir las claras facciones de la verdad que los griegos sólo vagamente aprehendieron.

No puede discutirse ninguna de estas afirmaciones, ni siquiera comentarse. El P. Rahner es capaz, y así lo hace, de hallar mil maneras de decir lo mismo: sigue siendo mera aserción. O bien se acepta o bien queda uno seducido por la falacia de la "ilustración" y no lo acepta.

Sin embargo, el libro del P. Rahner es, a la vez, una seria descripción histórica (publicada con pretensiones extravagantes) de un proceso intelectual interesante y significativo, estudiado y documentado profusamente, y, en consecuencia, es legítimo que lo juzguemos según los criterios aceptados de la producción histórica. Existe una vasta bibliografía sobre la relación entre el cristianismo primitivo y los mitos, la filosofía y la religión de los griegos. Es inevitable que ello sea así, pues, como escribió el difunto Werner Jaeger en su libro póstumo *Early Christianity and Greek Paideia*: * "entre

* Edición castellana: *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, FCE, México. (*N. del t.*)

los factores que determinaron la forma final de la tradición cristiana la civilización helena ejerció una profunda influencia en la mentalidad cristiana". El problema histórico consiste en determinar la naturaleza, cualidad y extensión de tal influencia y los cauces por los que ésta se transmitió. Se reconoce que Jaeger ha sido, en nuestro tiempo, uno de los más importantes estudiosos del tema, y ya de entrada nos resulta sorprendente que el P. Rahner prácticamente deje a un lado su obra en todo su enorme aparato bibliográfico. Más sorprendente es incluso el descubrir la omisión total de Arthur Darby Nock, el colega de Jaeger en Harvard, quien también murió en 1963 y cuyo artículo de un centenar de páginas "Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background", publicado en 1928 y reimpreso recientemente, se ha convertido en un estudio clásico precisamente sobre el mismo asunto al que el P. Rahner dedica su primer capítulo, el más crítico y más violentamente polémico. (Por mi parte no consigo encontrar ni una sola referencia a ninguno de los escritos de Nock.)

Al fin y a la postre, el lector llega a la conclusión de que no sólo son los "griegos" y los "cristianos" los que el P. Rahner define unilateralmente, de manera que excluye todo hombre o doctrina con la que no esté de acuerdo o que desaprueba, sino que también trata de modo similar toda la erudición moderna acumulada sobre ese tema. Expresiones como "las palabras de un profundo estudioso que representa lo más novedoso en este campo" o "ese doctísimo y perspicaz autor" siempre han de traducirse como "el autor o la obra cuyos puntos de vista acepto". Con esa clave ya sabemos, por ejemplo, cómo interpretar el aserto de que "la erudición seria ha emitido su sobrio y, en lo princi-

pal, definitivo juicio" en la obra de Richard Reitzenstein, posiblemente la mayor autoridad de principios del siglo xx en religión y mitología helenística.

Una comparación entre el primer capítulo de su libro y el artículo de Nock resulta reveladora. Versan ambos sobre la cuestión de si el cristianismo asimiló, en sus años primitivos, partes significativas de las llamadas "religiones mistéricas" del orbe helenístico, con sus mezclados elementos de procedencia griega y del Próximo Oriente. Ambas respuestas son firmes negativas, la de Nock basada en una presentación serena y razonada de la evidencia, la del P. Rahner en un adusto rechazo de la idea misma de que el cristianismo haya podido "tomar prestada" cosa alguna.

> El cristianismo es algo por completo *sui generis*. Algo único, y no un derivado de ningún culto o institución humana, y tampoco es el caso que influencias tales hayan mudado o contaminado su carácter esencial.

Nuestro autor va incluso más lejos. Para hacer más segura su posición, llega a distorsionar groseramente la historia y la naturaleza de las religiones mistéricas del helenismo, negándoles contenido ético alguno hasta fecha tan tardía que, de haberse dado una influencia, la tal se habría ejercido desde el cristianismo a ellas, y no al revés. Y su presentación omite totalmente un tercer elemento, a saber, el judaísmo. Incluso Nock escribe, acerca de una doctrina cristiana en particular, que sus raíces no son griegas, sino que "la clave ... nos la proporcionan las concepciones judías tan sólo". Aquí el P. Rahner diría que tales raíces no son griegas —punto y final—. Y esta omisión no se restringe al primer capítulo. La encontramos por todas partes. El lector

no experimentado de su libro habrá de sacar la impresión, firmemente establecida, de que los apologistas cristianos fueron los primeros y los únicos en alegorizar los mitos, "guiados por la abrumadora luz que viene de lo alto: por el Logos mismo". Se quedaría, pues, perplejo de sumergirse en los doce volúmenes de la edición de la Loeb Classical Library de Filón de Alejandría (nacido hacia el 30 a. de C.) y descubrir allí vastas cantidades de, precisamente, ese tipo de alegorización (aplicada también al Antiguo Testamento y relacionada con el Logos o la Razón Divina). No sugiero aquí que san Pablo, por ejemplo, hubiese leído a Filón (como es indudable que hicieron pensadores cristianos posteriores). Pero sugiero —y es más que sugerir— que una omisión de tal escala es ya una supresión y resulta inaceptable en un estudio histórico.

Una cosa es insistir en la originalidad del cristianismo y otra distinta tratar su historia (o la de cualquier otra religión) como si fuese la de unas pocas ideas en el vacío. Cuando un hombre como Clemente de Alejandría (nacido hacia el 150) dedicó tanta atención a las implicaciones cristianas de los mitos griegos, su afán no era puramente un interés por las ideas, sino que se trataba de algo profundamente psicológico. No tenía alternativa; en primer lugar, en virtud de su propia conversión y, en segundo lugar, a causa de su deseo de convertir a otros como él, para quienes Homero era el comienzo de la sabiduría y la cultura verdadera. El P. Rahner no es en absoluto inconsciente de los problemas psicológicos: algunos de los capítulos de su libro fueron en su origen artículos leídos en las reuniones del grupo jungiano Eranos de Suiza. Pero aquí también la unilateralidad se hace en seguida evidente. Desde el momento en que se sugiere la simbología de lo fá-

lico ya se rechaza al mismo Jung o a los historiadores de la religión cuyas investigaciones proporcionaron a aquél el material bruto necesario. Similarmente, en la larguísima y muy interesante sección dedicada al folklore de la mandrágora, el saber mágico (en cuanto distinto del simbólico) recibe trato más amplio en el lado pagano, mientras que, por lo que hace a los cristianos, sólo nos encontramos con una referencia bibliográfica a un extraño libro alemán publicado en 1671, y además al lector ya se le advierte con las comillas: "el lado cristiano de esta magia".

No hace falta que multipliquemos los ejemplos: los tales aparecen en cada capítulo y en cada apartado. Ya en el prólogo a su *Gargantúa*, Rabelais preguntaba a los hacedores de alegorías de su tiempo con sencilla ironía:

> ¿Creéis sinceramente que Homero, cuando escribía la *Ilíada* y la *Odisea*, tenía en mientes las alegorías con que más tarde le abrumaron Plutarco, Heráclides, Póntico, Eustatio y Fornuto, y que Politiano les ha birlado a éstos ... (o que) Ovidio en sus *Metamorfosis* pudo pensar en los Sacramentos del Evangelio?

La respuesta del P. Rahner, creo yo después de haber empleado mucho tiempo estudiando su libro, sería afirmativa, aunque no en el sentido literal. No veo, si no, otra manera de interpretar expresiones tales como "la verdad evangélica oculta en el mito homérico". De hecho no veo otra manera de explicar la existencia misma de su libro. A pesar del interesante material que contiene, no se trata de historia en el sentido en que tal palabra es por lo común entendida, sino de un testimonio de fe.

Maurice Goguel falleció en el año 1955, tras haber sido profesor durante cincuenta años en la Faculté Libre de Théologie Protestante de la Universidad de París. En el curso de su larga y sumamente productiva vida de estudioso, todo su esfuerzo se concentró en una centuria y media de la historia, o sea, hasta el año 150 d. de C., en números redondos. Tal dedicación, tal aparente estrechez en el campo de estudio, tal austeridad en manera y estilo, tal negativa a hacer concesiones a los lectores, son todas cualidades que nos han enseñado a considerar teutonas más que francesas. El propio Goguel cita con aprobación la observación de un crítico, según la cual "M. Renan se preocupa demasiado de la belleza y no suficientemente de la verdad". Y ha de admitirse que no existe el menor peligro de que los libros de Goguel consigan el sufragio público de la *Vie de Jésus* renaniana, que fue reimpresa trece veces al año de su publicación en 1863, y seguida de catorce reimpresiones de una edición popular abreviada al año siguiente y que ha sido traducida a trece idiomas.

Renan, no obstante, es el gran hontanar de esa tradición de la que Goguel es uno de los más grandes exponentes. Al igual que todos los innovadores, Renan ya había tenido sus predecesores, a saber, en el siglo XVII el obispo de Chester John Pearson, en el XVIII el profesor hamburgués Reimarus, David Friedrich Strauss y otros Pero. como escribe Goguel, fue Renan el que "presentó el problema de la vida de Jesús de un modo tal que en lo sucesivo fue imposible destronarle de su posición rectora". Con esto quería decir que el alba del moderno y crítico estudio *histó-*

rico de los orígenes del cristianismo era debida a aquél. Goguel, por su parte, abre el primer volumen de su propia obra maestra *Jésus et les origines du Christianisme,* de la que *The Primitive Church*[2] es el tercer y último tomo, con estas palabras:

> Éste es un libro de historia. Si bien versa sobre una cuestión que es de inmediato interés para la fe cristiana, no he sentido la libertad de abordarlo con un método diferente al que aceptan en general los historiadores, el único método según el cual es posible establecer la realidad de los hechos pretéritos.

Goguel era un cristiano creyente, me apresuro a decir, que al fin de su vida "se sentía más religioso que cristiano, más cristiano que protestante, y más protestante que luterano". No había, para él, conflicto posible entre la "fe" y los "hechos del pretérito". Sus dos sentencias finales dejan esto suficientemente claro:

> Las formas y expresiones en las que una religión se transmite han de considerarse nada más que como la expresión simbólica de su realidad. Habida cuenta de que tal expresión es de orden del todo diferente de la del conocimiento fáctico, no es posible, en modo alguno, que la una confirme o invalide al otro, o a la inversa.

Dicho de otra manera, es menester examinar el modo

2. Traducido [al inglés] por H. C. Snape, Allen & Unwin, Londres, 1964. Los tres tomos se publicaron originalmente entre 1932 y 1947. El primer volumen apareció en traducción inglesa en 1933 (reimpreso en dos tomos en Harper Torchbooks en el año 1960) con el título *Jesus and the Origins of Christianity*; el segundo, *The Birth of Christianity,* en 1953. Los tres juntos suman más de 1.500 páginas de texto con gran aparato de notas. Mis citas aquí proceden de los tres.

según el cual el cristianismo organizado comenzó a existir de manera independiente de su "realidad espiritual". Al mismo tiempo fue la fe de Goguel la que constituyó la fuerza motora que actuaba detrás de sus cincuenta años de ininterrumpida labor, y que, dicho sea de paso, coyunda la dedicación con la erudición" de la manera adecuada. Lo que distingue a Goguel (o a Georges Lefebvre cuando estudia la Revolución Francesa) del doctor Dryasdust puede resumirse con la palabra "significación". Incluso un parsi, un sintoísta o un agnóstico pueden estar de acuerdo sobre el hecho de que los orígenes del cristianismo revisten importancia, bastante como para justificar una vida entera de estudio que nunca puede dar, partiendo de la naturaleza de la investigación, en la pedantería cuando se lleva a cabo con rigor y la eminente competencia de un Goguel (o de un Loisy o un Guignebert, los otros dos franceses que inmediatamente acuden a la memoria en este contexto, eruditos cuya fe era mucho más problemática). Y son la significación y la integridad las que triunfan sobre la austeridad de la presentación para el que desee sopesar y aprender y no sólo quedar confirmado en su devoción religiosa.

No es posible resumir en pocas palabras lo que enseña Goguel. Entre otras cosas nos proporciona un examen crítico de la bibliografía existente sobre el tema, pasada y presente. A continuación analiza las fuentes, texto por texto, en ocasiones varias veces habida cuenta de que los diferentes libros de la Biblia y otros escritos cristianos unas veces arrojan luz y otras confusión, según sea el caso, sobre los distintos problemas. Sirva como ejemplo extremo el breve capítulo segundo del volumen que estoy comentando, a saber, "Las doctrinas Deutero-Paulinas de la Iglesia" y sus

seis subsecciones, tituladas respectivamente: "La Epístola a los Efesios", "Las Epístolas pastorales", "Los Evangelios Sinópticos", "Los Hechos de los Apóstoles", "El Evangelio y la Primera Epístola de san Juan" y "El Apocalipsis". En un sentido, por consiguiente, los tres volúmenes constituyen una larga serie de breves monografías. Sin embargo, al final se resuelven con una complejísima y apasionante historia del desarrollo del primitivo pensamiento cristiano, experiencia y práctica desde la vida y muerte de Jesús hasta los "*primeros pasos* tendentes a una omniabarcadora organización y los orígenes del Primado de Roma" (la cursiva es mía).

En toda su exposición nos encontramos con un mismo *leitmotiv*:

> Jesús no previó la Iglesia; tampoco la fundó. Pero los actos de aquél dieron lugar al nacimiento de ésta ... Sin Jesús, la Iglesia no hubiese nacido y, sin embargo, Jesús ni siquiera la antevió. Lo que él deseó y proclamó no era la Iglesia, sino el Reino de Dios. Sin Pablo ... este último no nos hubiera presentado el semblante que ha tenido para nosotros durante diecinueve centurias de la historia. Y, sin embargo, la intención de Pablo no era la de ser un creador, ni tan siquiera un organizador; él no sentía que era tales cosas; únicamente deseaba ser un testigo ... El cristianismo de la Iglesia era la extensión, estabilización y organización de una religión que había sido la de Jesús. Jesús no fue el fundador y primer representante del cristianismo, sino su objeto.

Al final del primer volumen Goguel dice esto de una manera aún más lapidaria: "¿advirtió Jesús que le estaba entregando a su nación una religión nueva? Esta pregunta ni siquiera se le ocurrió".

Si ello es así, ¿cuándo y por qué comenzaron a existir una nueva religión y su organización apropiada? Ése es el tema y para Goguel la respuesta está, principalmente, en las "causas espirituales". Si bien concede que "el nacimiento y crecimiento de la Iglesia, junto con su adaptación al accidente del entorno, son también hechos sociológicos", en realidad su interés por las instituciones o por la historia institucional —en el sentido ordinario de estos términos— no es mucho. Prefiere el "método psicológico". Jesús había proclamado el Reino de Dios; a continuación advino la Crucifixión y por consiguiente el fracaso; la confianza en Jesús fue puesta bajo un gran entredicho del que sus seguidores fueron rescatados gracias a su fe en la Resurrección. La vida de Jesús se convirtió entonces en historia sagrada y nació así una nueva religión.

La historia sagrada siempre "se parece a un mito" y "su elaboración comporta cierta negligencia para con la minuciosa exactitud histórica". (Es menester observar que Goguel no es, en modo alguno, el más radical de los autores a este respecto: entre los creyentes cristianos existen historiadores de la Iglesia primitiva que van mucho más lejos en su rechazo de la historicidad de la mayor parte de la tradición bíblica.) Y no hay dificultad mayor que la del episodio central, o sea, la Resurrección. "Ningún hecho era más importante para la fe primitiva ...; y, no obstante, no hay ninguno sobre el que la tradición sea más diversa y menos susceptible de unificación." La explicación que ofrece Goguel aquí es, como siempre, psicológica: se trata de una combinación de "apariciones" a unos pocos escogidos con "las necesidades de una apologética a las que se suma la tendencia espontánea que muestra la tradición a asumir una forma más concreta y material". De este

modo la tradición sigue "una ley del desarrollo religioso", a saber, que "la función de fabricar el mito" ha de intervenir en un estadio "en el que el período de creatividad ya llega a su fin y adviene uno de consolidación".

Se ha dicho bastante para evidenciar por qué Goguel anticipa con tristeza que algunos se sentirán "dolidos y, de hecho, escandalizados por lo que considerarán una falta de respeto hacia la tradición cristiana". No sólo es en las zonas rurales de Georgia en donde sigue existiendo la ilusión de que casi todo el Nuevo Testamento es literalmente cierto como hecho histórico y como "realidad espiritual". Un historiador de Oxford, A. N. Sherwin-White, ha insistido recientemente en que la vida de Cristo, tal como la narran los Evangelios, la de Tiberio, como la cuenta Tácito, y el relato de las Guerras Médicas de Heródoto son las tres exposiciones de la misma clase, susceptibles de ser sometidas a las mismas pruebas y apuntando a los mismos fines. "Esto no significa —añade— que imaginemos que los autores de los Evangelios emprendieron su tarea precisamente como lo hicieron Tucídides y Heródoto". ¿No precisamente? En modo alguno. Ha olvidado que el verbo griego raíz del vocablo "historia" es *historein*, o sea, investigar, que es lo que Heródoto se proponía hacer y no lo que los autores de los Evangelios (o los escritores apologetas y teólogos) se propusieron. Estos últimos servían de testigos, lo que es una actividad de orden del todo diferente. Según la expresión justamente famosa de R. G. Collingwood:

> la historia teocrática ... no es historia propiamente dicha ... sino afirmación de hechos conocidos para información de gentes que no los conocen pero que,

> como adoradores del dios en cuestión, han de conocer las hazañas por las que aquél se manifestó a sí mismo.

La verdadera dificultad comienza si se acepta la postura de Collingwood. Una vez concedida la existencia de un proceso de fabricación de mitos, la pregunta es: ¿cómo puede escribirse una historia a partir de materiales tan poco prometedores históricamente? Y el caso es que no hay otros. Un puñado de frases de los autores paganos, en nada ilustradoras, y unos pocos pasajes de Josefo y el Talmud, tendenciosos cuando no se trata de falsificaciones, es todo lo que tenemos procedente de fuentes no cristianas y referido a la primera centuria o centuria y media del cristianismo. No es exageración decir que no añaden nada. Así que es menester habérselas del mejor modo posible con los escritos cristianos, prescindiendo de controles externos. El método de Goguel, si se me permite simplificar al máximo, consiste en, primero, dividir la tradición en corrientes (o demostrar que no existía tradición primitiva alguna, si tal es el caso) y a continuación aplicar pruebas lógicas y psicológicas. Un simple ejemplo nos bastará. Cuando los fariseos le pidieron "una señal del Reino de los Cielos", Jesús replicó: "No se os dará señal alguna en esta generación" (Marcos, VIII, 11-12). Goguel comenta:

> Esta frase tiene que ser de verdad auténtica, pues el cristianismo primitivo, al dar tanta importancia a los milagros de Jesús, no pudo haberla inventado ... Esto nos lleva a pensar que Jesús no quiso obrar maravillas, esto es, actos de pura exhibición.

De donde se sigue que relatos tales como los de Jesús andando sobre las aguas son "en extremo dudosos".

Por el contrario, sus curaciones pueden aceptarse y, de acuerdo con las creencias que prevalecían en aquel tiempo, "es cierto que tales curaciones fueron consideradas milagros tanto por el mismo Jesús como por aquellos que fueron objetos de su merced".

Esta aplicación del "método psicológico" es clara, convincente y de sentido común. Pero ¿es correcta esa respuesta, no sólo en este ejemplo, sino en los miles y miles de detalles del relato sobre los que Goguel o cualquier otro historiador ha de pronunciarse? No sé qué pruebas decisivas de verificabilidad sería dable aplicar aquí. El proceso de la fabricación del mito tiene su propia lógica, y ésta no es ni la de Aristóteles ni la de Bertrand Russell. Por ende, no se sigue de ello que tal proceso evite siempre las incongruencias: es capaz de guardar, e incluso de inventar, dichos y acontecimientos que, en lo que llamamos lógica estricta, socavan sus creencias más preciosas. Las dificultades más arduas son, por supuesto, las del principio, o sea, las de la vida de Jesús. Incluso se da el caso de que una influyente escuela moderna, conocida con el nombre de "crítica de la forma", ha abandonado del todo la historia de tal estadio. Escribe Rudolph Bultmann: "En mi opinión puede resumirse lo que nos es dado conocer sobre la vida y personalidad de Jesús diciendo que es, simplemente, nada".

Las dificultades no concluyen con la muerte de Cristo. No sólo el proceso de la creación del mito siguió funcionando por largo tiempo, sino que se enredó con las inseguridades, los tientos y los conflictos que caracterizaron la primitiva historia de la Iglesia. Goguel está en lo cierto cuando acentúa las implicaciones que, en este contexto, comporta el hecho de que los primeros documentos cristianos constituyan una colección canónica:

"Lo que se recordaba de los primeros días del cristianismo sufrió una suerte de censura tal que sólo nos queda lo que era conforme con la doctrina de la Iglesia cuando la tal ya se había fijado en una forma definida". Otros muchos materiales fueron de hecho "arrojados a la papelera y desaparecieron". Ésa es la otra cara de la moneda "significación". Lo que se consideraba cierto sobre los orígenes del cristianismo fue así recortado al máximo. Y aún lo es. De esta manera, incluso los debates estrictamente eruditos, recientemente revividos, acerca de la responsabilidad de judíos y romanos, respectivamente, en el proceso y ejecución de Jesús, no pueden deslindarse del todo de la significación práctica de la respuesta que se sostuvo en los 1900 años siguientes. Pilatos, merece la pena recordarlo, fue canonizado por la Iglesia Abisinia y su esposa por la Ortodoxa Griega.

Tan pronto como aparecen los documentos, de inmediato quedan enmarañados en la misma red de inseguridades y prejuicios. ¿Qué hemos aprendido, valga el ejemplo, de los rollos del mar Muerto? Podríase contestar a esta pregunta con mayor confianza si contásemos con alguna certeza sobre el grupo al que pertenecieron tales manuscritos (certeza que por el momento no existe, a pesar de la enfática seguridad de tantos escritos sobre el tema). O considérense las sensacionales excavaciones del Vaticano que descubrieron el sepulcro de san Pedro. Nada hay en la evidencia arqueológica que nos indique si efectivamente la tumba de Pedro estaba allí; ni siquiera si, cuando se construía el monumento, los cristianos de hecho ya creían que estaban marcando aquélla. En consecuencia, el descubrimiento del sepulcro no es incompatible ni siquiera con el extremo escepticismo de Goguel con respecto

a que Pedro estuviera en Roma. "Y de este modo puede ser que Pedro jamás fuese a Roma, o que, de haber ido, desempeñase tan sólo un oscuro papel allí. Lo cierto es que él no fundó la Iglesia; ni influyó en su desarrollo, ni determinó su orientación." Casi no es preciso añadir que no hay nada de lo escrito por Goguel que les produzca a muchos repulsa mayor que este dictamen.

Lo paradójico es que la validez, en términos generales, de la visión de conjunto debida a Goguel sobre los orígenes del cristianismo no descansa en la exactitud de sus juicios individuales. Tampoco es menester aceptar del todo su visión, y de seguro que no su excesiva psicologización, para apreciar y atesorar su esfuerzo. Hay una pregunta previa que es necesario formular a todo libro de historia: ¿estimula la reflexión y nos acerca más a un entendimiento? *The Primitive Church* lo hace.

Los judíos y la muerte de Jesús

Apenas si nos sorprende que del coro general de aplauso entusiasta a la declaración del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre los judíos se elevaran algunas notas discordantes. Así, un despacho de la agencia Reuter procedente de Damasco, fechado el 5 de diciembre de 1963, transmitió una protesta ante las sesiones del Concilio debida al Patriarca ortodoxo de Antioquía y de todo el Oriente. La declaración conciliar, según la cual la Crucifixión "no puede echarse indiscriminadamente a las espaldas de todos los judíos que vivían en aquel tiempo, ni de los judíos de hoy", le resultaba del todo inaceptable al patriarca Ignacio Jacob III, quien afirmó:

> El credo de la Iglesia ... sostiene que tal responsabilidad ... recae en el pueblo judío hasta el fin de los tiempos. La Biblia, que contiene ese credo, no fue escrita para una generación, sino para todas las generaciones.

El comunicado de Reuter no nos dice en qué pasaje o pasajes estaba pensando el Patriarca. Tal vez no es un gran perito en cosas bíblicas y casi estamos seguros que de historiador tiene bien poco. Pero la importancia de tal extremo es escasa cuando cuenta con tanta historia de su parte: historia en el sentido de "lo que sucedió". Que un pueblo pueda o no pueda tenerse legítimamente por responsable de un evento, pretérito o presente, es un problema moral y teológico interesante y, en ocasiones, un problema político, problema con el que nuestra propia época se ha turbado seriamente en un contexto del todo distinto al del juicio y muerte de Jesús. No puede negarse, empero, que, justa o injustamente, la noción de la culpabilidad colectiva de los hebreos ha sido una potente fuerza social por casi 2.000 años y que sus raíces doctrinales se encuentran en el Cuarto Evangelio. Por qué y en qué manera tal cosa hubo de ocurrir es una historia complicada, la cual tiene poco que ver —si es que tiene algo— con la respuesta a una cuestión histórica diferente, a saber, *¿Quién crucificó a Jesús?* (que es el título de un conocido libro del profesor Solomon Zeitlin).[3]

Hay, por supuesto, una respuesta que es bien simple. El gobierno romano fue el que crucificó a Cristo usando el instrumento de su Procurador en Judea, Poncio Pilatos. Pero tal respuesta es simple en exceso, e incluso

3. *Who Crucified Jesus?*, reimpreso por la Bloch Publishing Company, Nueva York.

podría decirse que ingenua. La cuestión que sacan a la palestra los cuatro Evangelios (con mayor o menor intensidad) es la del papel desempeñado por los hebreos, y específicamente por sus jefes en Jerusalén, o sea, el alto clero y el Sanedrín. ¿Fueron ellos los principales instigadores, ejerciendo presiones tales que el reacio Procurador dio por fin en ceder? El Concilio Vaticano acepta por implicación esta opinión. La declaración "absuelve" a los judíos en cuanto colectividad, pero no a todos los hebreos de aquel tiempo, individual o institucionalmente. Y, de hecho, el Concilio ya no podía ir más lejos sin rechazar de forma total los relatos de los Evangelios. Los tales son nuestra única fuente sobre la Pasión —es imposible pecar de recalcarlo con frecuencia y energía suficientes— y los cuatro concuerdan sobre la responsabilidad de algunos judíos. El profesor Zeitlin llama a estos últimos traidores o "colaboracionistas", lo cual es un modo claro de vadear la controversia, aunque la exactitud de la analogía no sea tan segura como él pretende.

Judea era un Estado turbulento. El gobierno autocrático se había tornado habitual, primero bajo los Asmoneos, después bajo Herodes y su familia y, por último, bajo los romanos (ninguna de las tres opciones era atractiva o amable). El pueblo estaba amargamente dividido, y es característico de la historia hebrea de ese período que las divisiones de clase o los conflictos políticos no puedan distinguirse de las disputas religiosas y sectarias. Josefo es nuestra principal autoridad y nada nos parece más revelador que el persistente uso que hace del vocablo "bandidos", como etiqueta no sólo para referirse a los facinerosos que existían en números considerables en montañas y yermos, sino también para designar a quienes, andando el tiempo, hubieron de

desencadenar aquella desastrosa y gran rebelión contra los romanos (que concluyó con la destrucción del Templo en el año 70 de nuestra era), entre los que, según parece, los Zelotes fueron los principales elementos alentadores. Pues bien, los Zelotes constituían una secta religiosa tradicionalista que era tan hostil a la aristocracia y alto clero de los hebreos, entidades de las que Josefo era portavoz, como a los dominadores romanos. Es menester atenerse firmemente a ese agudo conflicto de clase si se desea entender la época y sus eventos. Afirmar, como hace el profesor Zeitlin, que "el pueblo judío se veía ahogado bajo la tiranía romana" es perder eso de vista y caer precisamente en una trampa semejante a la del argumento de la culpa colectiva. La clase a la que Josefo representa no se sentía oprimida o, cuando menos, aceptaba a los romanos en cuanto indispensable respaldo de su propia posición; por otro lado, los tiranos de aquellos "bandidos" ya habían sido sus propios sumos sacerdotes y reyes antes de que los romanos tomaran la antorcha en sus manos.

En virtud de tal telón de fondo, es de hecho un pseudo-problema el preguntarnos si la acusación contra Jesús era de índole religiosa o política. Ambas eran inseparables. Tal vez fuera posible (si bien improbable) el ser sedicioso en lo político sin inmiscuirse en asuntos religiosos; del todo imposible el desafiar en cualquier sentido la autoridad religiosa sin hacerse acreedor a la acusación de opositor en lo político —y por entonces ya no existía oposición política que no se considerase sediciosa y se penara de acuerdo con ello—. La historia primitiva del cristianismo en todo el Imperio, no sólo en Judea, es de esto una evidencia ya sobrada, como también lo son los complejos cambios

en las relaciones entre los cristianos y el Estado de Roma hasta que en el siglo IV vencieran aquéllos.

¿Qué es, entonces, lo que de verdad acaeció? Ni siquiera los Evangelios sinópticos nos proporcionan un relato claro y coherente, y el Cuarto Evangelio añade confusiones e imposibilidades. Existe una escuela de pensamiento —a la que pertenecemos nosotros— que sostiene que a partir de evidencias tan insatisfactorias no puede darse reconstrucción alguna. Incluso de aceptarse la opinión, recientemente reexpuesta con tanto vigor por A. N. Sherwin-White en su libro *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, según la cual los Hechos de los Apóstoles y los Evangelios no son cualitativamente diferentes, en cuanto fuentes históricas, de Heródoto o de Tácito, incluso así, decimos, no se llega muy lejos. En efecto, Sherwin-White consigue demostrar que el Nuevo Testamento es muy exacto en sus detalles sobre la vida de aquel tiempo, ya se trate de geografía o de viajes o de las reglas de ciudadanía y etiqueta cortesana. Mas, ¿por qué no había de serlo? Fue compuesto con documentos contemporáneos, sin tener en cuenta la exactitud de la narración y, en consecuencia, refleja a la sociedad tal como era. Pero esto sigue sin decirnos nada sobre los detalles narrativos, y ésos son los que constituyen nuestro interés. Para ese fin, Sherwin-White ha de, al fin y a la postre, seleccionar y rechazar, explicar y justificar, precisamente como ha hecho siempre cualquier otro estudioso que ha sentido la necesidad (y la posibilidad) de reconstruir históricamente la Pasión.

Hay un punto de controversia que merece atención especial. Es en particular el Cuarto Evangelio el que lo saca a luz:

> Dijo Pilatos: "Lleváoslo y juzgadlo según vuestras leyes". Los judíos respondieron: "No nos es dado ajusticiar a nadie".

¿Es cierta esta última afirmación? El profesor Zeitlin y otros sostienen que no y que esta falsificación deliberada constituye el corazón del esfuerzo realizado por transferir la culpa de los romanos a los judíos. De haber deseado realmente los jefes judíos acabar con Jesús, tal es el argumento, podrían haberlo hecho mediante el expediente de juzgarlo y ejecutarlo de acuerdo con la Ley. No había necesidad alguna de consultar a Pilatos. En contra de esta postura, Sherwin-White ha mostrado poderosas evidencias de que algo que los romanos en seguida abolieron en sus provincias fue el derecho de los organismos nativos a emitir sentencias de muerte. Tal cosa podía suceder de un modo ilegal de tiempo en tiempo, pero la norma fundamental era inequívoca —y manifiesta—. Tal vez esté en lo cierto, pero, aun así, de ello no se sigue, como parece pensar, que la veracidad del relato evangélico quede de tal modo probada, ni que se haya hecho más verosímil en algún esencial sentido.

Lejos estoy yo de sugerir, ni siquiera levemente, que es de cierto baladí el conseguir autentificar el registro histórico. Pero el sentimiento de que hay un ambiente de leyenda en todo esto no desaparecerá. Hay algo desventuradamente ingenuo en la implicación de que el antisemitismo podría desaparecer rápidamente con sólo demostrar que los judíos no tuvieron parte en la responsabilidad de la Crucifixión —únicamente unos pocos "colaboracionistas"—. Con todo lo bienvenida que debe ser la declaración conciliar, cuando se llega a este punto su significado práctico es ya problemá-

tico. La perfidia colectiva de los hebreos empapa el total de la cultura occidental. ¿Habremos de fomentar una gran campaña de aniquilación que comience, por ejemplo, por la *Pasión según San Juan* de Bach, letra y música a la vez? El pasado muerto jamás entierra a sus muertos. Es el mundo, y no el pasado, el que habrá de cambiarse.

15. EL AÑO UNO

Los años decisivos, como las batallas decisivas, constituyen entre los historiadores un vetusto y favorito tema. Algunos de ellos —1492, 1789, 1914— son harto obvios: los contemporáneos cultos no podían escapar al sentimiento de que estaba pasando algo grande, aunque no les fuese dado predecir todas las consecuencias. Es más frecuente, empero, que los grandes procesos históricos comiencen de manera invisible y que sea sólo mucho después, al considerar lo pretérito, cuando se consiga encontrar la fecha clave. Éste es el caso con el Año Uno. De hecho, de todos los años importantes de la historia, éste es el más insólito, puesto que nadie que vivió en él, o centurias más tarde, dio en la idea de que el tal era el Año Uno. De usar alguna vez esa fecha, habrían querido decir que tal año era el de la creación del mundo y no lo que nosotros entendemos por el año 1 después de Cristo.

Por ejemplo: ¿cómo se databan en el Año Uno un certificado de nacimiento, un contrato de matrimonio, un acuerdo comercial? No hay una respuesta unitaria para estas preguntas, puesto que para la mayor parte de los propósitos de la vida ordinaria se hacía uso de fechas locales. En Roma un contrato se dataría "en el consulado de C. César, hijo de Augusto, y de L. Emilio Paulo, hijo de Paulo". En otros lugares había los

años de los reinados, o de los gobernantes locales, o del clero. Esto nos puede parecer un caos, habituados como estamos a un calendario continuo y fijo que se usa —con pocas excepciones— por todo el orbe. Y, con todo, aquel método funcionaba bastante bien. Sólo los cultos se turbaban, los que querían una respuesta exacta a la pregunta: "¿Cuánto hace de esto?", o los que deseaban sincronizar los sucesos de la historia griega y romana. Para su uso se habían inventado cierto número de sistemas. Las gentes educadas de Roma por lo común databan los sucesos a partir de la fundación legendaria de la Urbe por Rómulo en el año que nosotros conocemos como el 753 a. de C.; en Grecia empleaban unidades de cuatro años, o sea, las Olimpíadas que comenzaban con los primeros Juegos Olímpicos del 776 a. de C. En estos dos sistemas, el Año Uno era, respectivamente, el 754 A.U.C. (*ab urbe condita*) y el primer año de la decimonovena Olimpíada. Ningún sistema era oficial: cualquier letrado e historiador estaba en franquía para escoger el que fuera de su agrado, combinándolos o no.

Poco sorprendente es, pues, que los cristianos tardasen tanto en inventar e introducir su propio esquema. Ese honor recae en un monje oriental de lengua griega, un tal Dionisio Exiguo, quien vivió en Roma en la primera mitad del siglo VI. Calculó éste que Cristo había nacido en el año 754 A.U.C., llamó a tal año "el primero de nuestro Señor", *anno Domini*, y contó todo lo que precedió tal fecha como tantos años *ante Christum*, esto es, antes de Cristo. Su cálculo era ligeramente inexacto. La única evidencia real se encuentra en dos de los cuatro Evangelios y, desventuradamente, la tal es conflictiva e irreconciliable. Si Mateo está en lo cierto en el modo en que data la huida a Egipto, en-

tonces Jesús nació en el último año —o poco antes— del reinado de Herodes el Grande, quien murió en el 4 a. de C. Pero si Lucas es exacto al relacionar la Navidad con un censo —"y todos fueron a empadronarse, cada uno a su lugar"— entonces la fecha tiene que ser el año 6 o incluso el 7 d. de C. En ninguno de los dos relatos es posible el año 1. Con todo, el esquema cronológico de Dionisio se extendió de forma gradual, primero en Occidente y más despacio en Oriente, hasta que adquirió una cuasi-universalidad. El Año Uno —fuera el que de verdad fuese— se convirtió en un gran año; para muchos el año más importante de toda la historia.

Si el 6 d. de C. es la fecha correcta, entonces Jesús nació en la recién consolidada provincia romana de Judea. En aquel año los romanos depusieron a Arquelao, hijo de Herodes, conquistaron Judea y enviaron a su gobernador de Siria, Quirino, con instrucciones para que efectuase allí el primer censo. Por el contrario, se dejó que Galilea siguiera bajo la familia de los Herodes por el tiempo de otra generación. Tal situación política —un tanto confusa— no dejaba de ser característica de las regiones de la frontera oriental del Imperio Romano, regiones en las que la política imperial fluctuaba entre respaldar a reyes-clientes locales o bien gobernar directamente. Después de todo, Palestina estaba muy lejos de Roma. Había problemas mucho más urgentes y cercanos a la Urbe: grandes contingentes de tropas acababan de ocupar y trataban de incorporar el territorio germano situado entre el Rhin y el Elba. Tales tropas fueron aniquiladas en el 9 después de Cristo en una traicionera emboscada obra de Arminio (Hermann), caudillo germano que había servido con anterioridad en las fuerzas auxiliares romanas y había

sido recompensado con la ciudadanía. El desastre de la Selva de Teotoburgo estableció de hecho la frontera norte del Imperio en la línea Rhin-Danubio, linde que fue objeto de varios reajustes ulteriores, incluyendo la conquista de Britania. La frontera occidental era el océano Atlántico; la sureña, los montes del Atlas, el Sáhara y las cataratas del Nilo, si bien algunas partes del África septentrional tuvieron la misma historia fluctuante de Judea.

El Imperio Romano era un imperio en el sentido más estricto posible del vocablo. El "pueblo romano" —o sea, los ciudadanos romanos concentrados en su inmensa mayoría en Roma y en la Italia central y septentrional— gobernaba a los demás como vasallos. El Imperio situado fuera de Italia estaba dividido en lo que se llamaba entonces *provinciae*, que no eran provincias en el sentido en el que ahora Ontario es una del Canadá, sino antes bien colonias al modo en que la India o Nigeria eran colonias británicas hasta que obtuvieron la independencia. El área total del Imperio en el año 1 d. de C. era aproximadamente de 1.250.000 millas cuadradas y la población de tal vez unos 60.000.000 de habitantes. Que alguien —dentro o fuera del gobierno— conociese esta última cifra es cosa de dudar mucho. Aunque se efectuaban censos, los tales eran irregulares y se llevaban a cabo en tiempos diferentes según las provincias. Su única finalidad consistía en poner al día los registros de impuestos: el recaudador de los tributos, junto con el soldado, era el más obvio y omnipresente nexo entre las provincias y la Urbe.

Roma había comenzado a adquirir provincias en fecha tan temprana como el siglo III a. de C. y el proceso no concluyó hasta el siglo II de nuestra era. La

expansión imperial nos parece, por lo general, mendaz en cuanto a su motivación, habida cuenta de que la defensa y la estrategia siempre pueden ser plausiblemente aducidas como excusas: cuanto más se extiendan las fronteras, tanto más se alejan las amenazas —imaginarias o reales—. Pero en la Antigüedad en general, y en particular entre los romanos, parece que el esfuerzo por disfrazar o negar la franca explotación de un Imperio resultó mucho menor que en los tiempos modernos. Fueran cuales fueran las razones piadosamente alegadas para su conquista e incorporación en cada ejemplo individual, el caso es que el derecho a sacar beneficios directos de las tierras conquistadas estaba francamente reconocido. Ello no sólo significaba impuestos —en especie, servicios y dinero— para el Estado, sino con frecuencia grandes ganancias personales —legales o no— para los altos magistrados y miembros del organismo de tributos del agro. También era interés de Roma el que su Imperio fuera pacífico y ordenado, a la vez que razonablemente bien administrado en cada localidad. Para conseguir esto último Roma dependía principalmente de las clases rectoras locales, puesto que carecía de los contingentes humanos necesarios para obrar de otro modo, y aquéllas por lo general desempeñaban el papel que se les asignaba en cuanto contrapeso pro-romano en lo que pudiera convertirse en una situación de rebeldía.

Ya desde los días de la más temprana expansión, los gobernantes romanos también hicieron suya una política consistente en intervenir lo menos posible en las instituciones sociales y culturales, aunque tal máxima no se derivara tanto de una teoría general del principio de tolerancia cuanto de una consideración mucho más elemental, a saber: "¿por qué preocuparse?" Roma no

tenía que cumplir ninguna "misión": este mito le fue impuesto retrospectivamente mucho después. Su deseo era gobernar con éxito y le fue repetidamente demostrado que un mínimo de intervención comportaba magníficos frutos, aun cuando el gobernador provincial romano retenía prácticamente un poder absoluto y no dudaba en hacer uso de él cuando fuera menester, incluyendo aquí la pena de muerte. En condiciones normales el resultado era que, de hecho, en la vida diaria vastísimos contingentes de la población fueron afectados por la gestión romana de forma muy ligera. Esto era en particular cierto en las partes orientales del Imperio, que ya habían tenido una civilización propia y avanzada mucho antes de que arribasen los romanos. Esas regiones siguieron siendo muy heterogéneas, entre sí y con respecto al Occidente: casi tanto como lo habían sido cuando gozaban de la independencia. El calendario es aquí bastante ilustrativo, y aún lo es más el idioma. El latín era, por supuesto, la lengua oficial del Estado Romano. No era, empero, el idioma hablado en el Este, ni incluso en algunas regiones del Poniente como Sicilia o Libia. En estos lugares las clases rectoras y los intelectuales tendían a hablar, escribir y pensar en griego, y los demás en sus lenguas vernáculas —en unos sitios griego, en otros arameo, egipcio o cualquier otro idioma—. Los romanos cultos hablaban el griego con mayor o menor perfección, pero sus colegas de las provincias orientales raramente se preocupaban por conocer el latín igualmente bien. Cuando Josefo —Joseph ben Matthias, miembro de la estirpe sacerdotal hebrea, sumamente culto, nacido y educado en Judea— escribió su *Guerra de los Judíos*, o sea, la exposición de un testigo pro-romano de la toma de la rebelde Jerusalén y de la destrucción del Templo por Roma en

el 70 d. de C., su primera versión fue escrita en lengua aramea, y su segunda en griego.

Josefo era un fariseo, para quien los traidores de su pueblo eran los Zelotes, que prepararon y dirigieron la rebelión contra Roma. Su palabra favorita para designar a los insurrectos es "bandidos", de modo que bandidos, Zelotes y las clases populares vienen a ser sinónimos en sus obras. Los poderosos romanos necesitaron cuatro años para sofocar el levantamiento judío —precisamente porque la revuelta social, el deseo de independencia y el sectario conflicto religioso estaban íntimamente trabados—. Era aquélla una edad de altísimo nivel de vida entre unos pocos —relativamente— a un extremo de la escala social, y de suma pobreza de la mayoría al otro extremo. El banquete pantagruélico que ofrece el liberto Trimalción en el *Satiricón* de Petronio es divertido por el modo en que se exagera; el relato es una caricatura pero no todo él está sacado del aire. Las riquezas de Herodes el Grande fueron tema de perpetuo comentario por parte de Josefo. Sin embargo, los tejedores de lino de Tarso, artesanos libres y expertos cuyas prendas se apreciaban en todo el Imperio, no pudieron jamás pagar las pequeñas tasas que se exigían para adquirir la ciudadanía local en su propia urbe.

Fuera de Judea la rebelión era un fenómeno raro, por las razones que fuese. Lo que sí había era mucha infelicidad y descontento, pero se necesita algo más para dejar una marca que dure en nuestro registro: la historia tiende a ser la historia de los vencedores, y el papel asignado a los perdedores es anónimo, pasivo y en gran medida mudo, a saber, las gentes sobre las que los ganadores operaron. Los romanos del Año Uno podían considerar su posición dándose por muy satisfechos.

No sólo eran los señores de lo que dieron en creer que era el mundo civilizado, sino que habían salido con bien de un largo, peligroso y desesperadamente violento período de guerra civil. La maquinaria republicana del gobierno, dirigida por el oligárquico y exclusivista Senado —que había mandado ejércitos romanos victoriosos al Norte, Sur, Este y Oeste y había consolidado el más grande Imperio entonces conocido— se había encasquillado peligrosamente hacia el fin del siglo II a. de C. Los distintos intentos de enmendarla habían fracasado, hasta que Octavio, sobrino-nieto e hijo adoptivo de César, reemplazó el viejo sistema por una monarquía —aun cuando se cuidase de evitar la explícita terminología de la realeza y se reconstruyera una fachada republicana a base de Senado, asamblea popular, cónsules, pretores y el resto—. Sin embargo, una fachada es sólo eso: su función consiste en ocultar la realidad que se encuentra tras sí. En enero del año 27 a. de C. el Senado ratificó formalmente la posición que Octavio ya había ganado con las armas y le confirió un nuevo nombre, Augusto, con el que se le ha conocido desde entonces. Al mismo tiempo se escogió para él un título eufemístico, *Princeps* —que antes de esto era un vocablo latino corriente que el diccionario define como "primer jefe, persona principal y muy distinguida" y que, en consecuencia, carecía de las connotaciones indeseables de la palabra *rex* (rey)—. A la vez era *Imperator*, título militar que utilizó a menudo porque subrayaba su relación especial con la base y garantía de su poder: el ejército, cuya mitad aproximada estaba compuesta por ciudadanos romanos en las legiones y el resto por reclutas auxiliares procedentes en su mayoría de las provincias menos romanizadas.

Veintisiete años más tarde, Augusto tenía bajo su firme potestad un Imperio considerablemente incrementado. Las pequeñas agitaciones de cariz antimonárquico fueron sofocadas y esclarecidos todos los malentendidos que aún quedaban acerca de la auténtica naturaleza de su poder. En el año 2 a. de C. se hizo otorgar el título de *Pater Patriae*, Padre de la Nación, lo que les recordaba a los romanos la autoridad despótica del *pater* tanto, al menos, como su paternal benevolencia. Siguió viviendo hasta el año 14 d. de C., pudiendo esperar ya tan sólo un último honor: su deificación formal a la hora de morir (como le había acontecido, antes de él, a César). Tan importantes como estas adquisiciones titulares fueron sus abiertas maniobras para fundar una dinastía real: era Augusto y no otro el que iba a escoger sucesor y en ese proceso pisoteó algunas de las tradiciones romanas más enraizadas. En el año 4 a. de C. el Senado decretó que sus dos nietos —e hijos de adopción— Cayo y Lucio fueran designados cónsules a la edad de quince años y que desempeñasen de hecho ese cargo al cumplir los veinte. A cada uno de ellos le fue conferido el título de "*Princeps* de la Juventud". Aquel enredo no era otra cosa que la coronación de príncipes herederos. En el Año Uno, Cayo, cumplidos los veinte años de edad, fue debidamente elegido cónsul junto con el esposo de su hermana, Emilio Paulo. A continuación la fortuna se tornó adversa para Augusto: Lucio murió al año siguiente y Cayo en el 4 d. de C. El viejo y enfermo emperador procedió entonces a adoptar a Tiberio, dejando del todo claro que lo hacía sin ningún agrado, y fue Tiberio el que finalmente le sucedió.

Que Tiberio pudiera recoger la antorcha de manera tan llana y pacífica es una medida del pleno calibre del

éxito de Augusto. Es común —y exacto— que los historiadores llamen a éste "el arquitecto del Imperio Romano". En los días en que el imperialismo era aún una virtud y el imperialismo de Roma el modelo aceptado, lo regular era referirse a él con inequívoca adulación. El péndulo ha oscilado ahora, aunque para unos tal vez menos que para otros —E. M. Forster llama a Augusto "uno de los más odiosos de entre los hombres que han tenido éxito en el mundo"—. Es difícil imaginar que alguien lea hoy los siguientes versos sin sentir cierto desagrado:

Y aquí, aquí está el hombre que os fue prometido:
César Augusto, hijo de un dios, a regir destinado
Lo que antaño en el Lacio de Saturno fuera
Y a traer nueva edad de oro: pues su Imperio
Pasará Garamantes e indios hasta tierras más allá del
Zodíaco.

Virgilio: *La Eneida.*

Virgilio y Horacio fueron las figuras cumbres del círculo literario patrocinado por uno de los más allegados y adinerados amigos de Augusto, Mecenas. (No en balde ese mismo nombre se ha convertido en palabra corriente en los idiomas europeos.) Augusto se preocupó de todo: no se podía dejar de lado a la opinión pública más que a las finanzas, los arreglos dinásticos, el suministro de comestibles o el ejército. Incluso las monedas fueron aprovechadas. Cuando Augusto recibió el título de *pater patriae*, por ejemplo, su principal casa de moneda, situada en Lugdunum (Lyon), comenzó a acuñar monedas de plata con un retrato acompañado de la leyenda *pater patriae* en el anverso, y en el reverso estaban representados sus dos nietos, vestidos de togas, con los emblemas sacerdotales y el mote: "Cayo

y Lucio César, hijos (adoptivos) de Augusto, designados cónsules, *principes* de la juventud". Las monedas circularon rápidamente y la respuesta pública no se hizo esperar. Los poetas recogieron el tema; y también lo hicieron, en inscripciones y monumentos dedicatorios, comunidades e individuos.

Sería, empero, un error si hablásemos cínicamente de un arte prostituido. Ni Virgilio ni Horacio —que murieron respectivamente en el año 19 y en el 8 d. de C.—, ni el historiador Tito Livio, quien en el Año Uno aún estaba trabajando en su vasta y épica historia de Roma, fueron comprados en sentido real. Horacio era hijo de un rico liberto, mientras que Virgilio y Tito Livio procedían de las clases medias de pequeños terratenientes de la Italia septentrional. Estas clases habían sufrido grandemente durante las guerras civiles, pero en aquel tiempo reinaba otra vez la paz —la *pax Augusta*— y las esperanzas de futuro, tanto para Roma como para el Imperio, eran grandes. Con la renovada grandeza advendría la regeneración moral. Esta última era el tema favorito de Augusto y lo hizo expreso en una legislación tendente a paliar las formas de vida personales en exceso gravosas, así como el libertinaje y la depravación de las clases elevadas. Las tales eran convocadas de nuevo: no a la libertad y al poder que habían detentado durante la República, sino a la participación responsable en el ejército y la administración civil bajo la jefatura del *Princeps*. Augusto en persona, de acuerdo con Suetonio, su biógrafo romano, escuchaba recitales de poesía y lecturas de historia, e incluso disfrutaba en ellos "con tal de que fuesen serios y su autor de primera fila".

Las cruzadas morales nunca son fáciles de juzgar: los motivos, los criterios y las realidades se parecen mucho

a los *icebergs*. Es cierto que la parte a la vista de la conducta contemporánea parecía de sobras corrompida, incluso teniendo en cuenta las diferencias entre los valores de la Antigüedad y los modernos. El exilio por depravación sexual que Augusto impuso en diferentes ocasiones a su hija y a su nieta es ya una prueba suficiente. Con la primera fueron desterrados, como cómplices suyos, cierto número de varones; y el esposo de la segunda, Lucio Emilio Paulo (que en el Año Uno había sido segundo cónsul) fue ejecutado. De esta manera hay algo del todo misterioso en ambos asuntos. No hay razón particular para santificar a ninguna de las dos Julias, pero es difícil evitar la implicación de que las conjuraciones dinásticas palaciegas eran el más importante elemento del cuadro. En lo sucesivo las conjuras fueron un mal endémico en el Imperio y no deja de ser significativo el que ya tocaran el corazón del régimen en fecha tan temprana como fue el mandato de su mismo fundador.

Una de las co-víctimas de la joven Julia fue el poeta Ovidio, exilado a Tomi (actual Constanza) a orillas del Ponto Euxino, en donde se le obligó a vivir los años que le quedaban de vida en lamentaciones, quejumbres y súplicas, formuladas en los términos más serviles, de un indulto que jamás llegó. En cierto sentido, Ovidio resume en su propia carrera la gran paradoja de la Roma de su tiempo. ¿Qué había hecho que justificase tan severo castigo? Que nosotros sepamos, nada (o, en el peor de los casos, algo baladí). Pero diez años antes había escrito su *Ars Amandi* y durante el tiempo que duró su brillante carrera —era enormemente popular— perteneció a un círculo de poetas e intelectuales que sólo alababan de labios afuera las glorias del nuevo régimen al tiempo que se regocijaban en su propia

individualidad y, pecado entre los pecados, en los deleites del amor cuando el emperador estaba pidiendo regeneración moral. La *pax Augusta* se impuso merced a un despotismo militar; lo que se esperaba del renacimiento literario es que estuviese muy en su sitio; el gobierno de la ley sí que podía quebrarse a capricho del gobernante.

La brutalidad, por otra parte, no le turbaba a nadie. La lista de las masivas filantropías de Augusto —que él mismo compiló para publicación póstuma— incluía el patrocinio de ocho exhibiciones monstruo en las que combatieron diez mil gladiadores (el más alto número que se haya registrado). Tales juegos eran entonces el tipo de espectáculo más popular del Imperio. Si el teatro era el edificio secular característico de la civilización helena clásica, el anfiteatro era lo que a éste la correspondía en Roma. Lo que los críticos del sistema imperial (los pocos cuyas voces oímos) atacaban no era su brutalidad sino la arbitrariedad y la adulación que éste alentaba así como el inevitable ambiente de conjuras.

Y, sin embargo, *sí es cierto* que advino un gran renacimiento cultural con el gobierno de Augusto. Y hubo paz en todo el Imperio prácticamente durante todos aquellos años, una paz sin libertad política tal como los griegos la habían entendido una vez, incluso sin libertad en el sentido más limitado en que los hombres la habían conocido en la Roma de la República, pero una paz más continua que la que el mundo mediterráneo hubiera conocido jamás. La respuesta romana e itala está bien documentada por la literatura y los monumentos esculpidos, y no es difícil de comprender. Pero, ¿qué decir de los "provinciales", los vasallos, y sobre todo de la inmensa mayoría que no eran los hacendados locales que apoyaban a Roma a cambio de los bene-

ficios recibidos? Parte de la respuesta es que, en particular en Oriente, los tales comenzaron a adorar a Augusto como Salvador, Benefactor y Dios Manifiesto (Apiphanes), de igual modo que habían deificado a una sucesión de Ptolomeos, Seleucos y otros gobernantes en siglos anteriores. Entre los romanos la divinización hubo de esperar hasta su muerte; mientras tanto fue tan sólo su genio o *daemon*, el espíritu inmortal de Augusto, el que podía tener un altar. Pero el Oriente de tradiciones diferentes elevó templos a Augusto el dios. Este culto al gobernante no ha de ser subestimado ni malentendido. Era un culto en el sentido estricto del término, por difícil de entenderlo que nos parezca hoy. Y, a la vez, ello no probaba la existencia de un entusiasmo popular extendido hacia el gobernante en cuanto persona, ni de nada que fuera más real que el reconocimiento de los hechos de la vida. El poder había de ser adorado, ello era de sí evidente: el poder de las fuerzas naturales, el Hado o la Fortuna, o los numerosos dioses y diosas de múltiples atributos, y el gran poder que existiera en la tierra. Comportarse de otro modo era estúpido y entrañaba castigos, si bien, por desgracia, la recompensa por la veneración debida estaba lejos de ser garantizada, al menos en esta vida. En tal unilateral relación, en un mundo en el que la esperanza de éxito material para la mayoría de la población libre era escasa (no hablemos de los esclavos), y en el que el poder terrenal ya se acercaba mucho al despotismo, el miedo antes que el amor era la emoción dominante detrás de la adoración, y, en el mejor de los casos, se trataba de amor y miedo a una. La religión fue centrándose más y más en la salvación en el mundo del más allá, mientras que en un tiempo se había ocupado de manera principal de la vida en éste.

Por más que su psicología fuese complicada, el hecho es que el culto del emperador constituía una fuerza unificadora del Imperio. Las primeras manifestaciones fueron más o menos espontáneas, pero sería ingenuo imaginarse que Augusto o sus consejeros no advirtieran el valor de esa institución. Particularmente celosos de alentarla fueron los pequeños tiranos y reyes clientes que dependían de las tropas romanas para su misma existencia, entre ellos el rey Herodes de Judea —quien, es significativo, introdujo en su reino anfiteatro y gladiadores—. Debido a esto el rey Herodes puso en marcha una retardada cadena de reacciones cuyas consecuencias fueron de larguísimo alcance. Ya había muchos dioses, luego el añadir el emperador al panteón era cosa fácil. Las religiones politeístas del Mediterráneo oriental habían estado sumando, combinando y alterando sus divinidades y ritos por milenios. Una pequeña minoría de intelectuales racionalizó el sistema en uno u otro tipo de religión universal en la que todos los dioses individuales y sus cultos eran manifestaciones de un solo Dios. El resto de la gente entendía las cosas de manera más literal, con un enfoque a base de "se toma o se deja" que permitía al individuo optar y escoger. La política que aquí se seguía era la de un *laissez faire,* siempre que no se blasfemase contra los dioses de otro y que el culto no se viera enredado con la oposición política o creara una dosis excesiva de viciosa inmoralidad pública.

Los judíos eran en esto cosa aparte. Por entonces ya eran muchos los que vivían fuera de Judea: existían comunidades muy numerosas en Egipto y en otros lugares del África septentrional, y otras menores en Asia Menor y en la misma Roma. Con la Diáspora se habían helenizado sobremanera: se habían traducido a la len-

gua griega partes del Antiguo Testamento hacia la mitad del siglo III a. de C. puesto que ya eran pocos los judíos que entendían el hebreo. En Palestina, por el contrario, la helenización había sido relativamente escasa, restringida a pequeños círculos aristocráticos y a ciertas regiones. Sin embargo, actuaran donde actuasen, las influencias griegas o de otras procedencias dejaron intactos los fundamentales mandamientos:

> No tendrás otro Dios distinto a mí ... No grabarás ninguna imagen ... No te inclinarás ante ellas ni las servirás: porque Yo, el Señor tu Dios, soy un Dios celoso.

Ya una vez en el pasado, en el siglo II a. de C. habían acontecido graves disturbios a propósito de esta cuestión, cuando los judíos, acaudillados por los Macabeos, se habían rebelado con éxito contra Antíoco IV Epífanes, el señor griego de Siria y Babilonia. Herodes trataba ahora de repetir el mismo sacrilegio, pero se desencadenó un alboroto y en seguida renunció, a tiempo de evitar una guerra civil, pero no una tentativa frustrada de asesinato contra su persona.

Así pues, los romanos hubieron de habérselas, en las generaciones siguientes, con una situación extraña, y para ellos desagradable e incluso ininteligible, a saber, con un pueblo que no respetaba las reglas del juego, tal como las entendían todos los demás, un pueblo que adoraba a un solo Dios, exclusivo y celoso. La oposición al culto del emperador no era para los romanos tanto un problema religioso como un delito político, a saber, *contumatia*, insubordinación, desobediencia civil. Augusto y Tiberio no intentaron forzar las cosas tratándose de los judíos, y bajo sus inmediatos sucesores la política oficial fue fluctuante. Pero los magistrados ro-

manos de las provincias y las poblaciones locales, por razones propias, eran mucho menos tolerantes y cautos; estallaron *progroms* contra los judíos, ostensiblemente en torno a las estatuas imperiales, en Egipto y en Palestina. En cuanto a los hebreos, éstos tenían razones para estar ansiosos. Los "extremistas" judíos utilizaron tales temores e inquietudes sociales hasta que, por fin, originaron la gran rebelión que aplastaron en el 70 d. de C. el emperador Vespasiano y su hijo Tito.

Es esta complicada combinación de circunstancias y motivos la que explica que el nacionalismo hebreo surgiera y se rebelase, mientras que no lo hiciesen el egipcio, el sirio o el heleno, si bien la pobreza generalizada, los impuestos imperiales y demás factores de esta índole también estuviesen presentes en esas otras regiones. Hacía ya mucho que la miseria económica y la inquietud social habían llevado a las gentes a la salvación religiosa como a la única promesa de futuro. En este caso la religión condujo a los hombres a la acción política (como quizá los druidas también habían hecho en la Galia en el año 21). Colocar todo el peso de la explicación en el culto imperial sería erróneo: la exclusividad y el particularismo religioso en un mundo que, de otra manera, hallaba espacio para todas las variedades de creencias y cultos, crearon malos entendidos, aversión, rumores descabellados, odio irracional y violencias populares. No puede dudarse de que la destrucción de Jerusalén no fuera una medida popular, en su conjunto, de cara a otros pueblos del Imperio. La Roma imperial venció por el momento, sólo para descubrir que había de hacer frente al mismo problema con otro nombre, cristianismo —religión que era tan ferozmente monoteísta y exclusivista como el judaísmo, e incluso más dinámica en su celo apostólico—. El "dad al Cé-

sar lo que es del César" no se extendió, ni para los cristianos ni para los judíos, al culto del César.

Por supuesto que en el Año Uno no había cristianos. Ni siquiera cien o doscientos años más tarde podía nadie antever cuán radicalmente iba a cambiar la balanza, o sea, que el invencible Imperio Romano había de ser transitorio mientras que la insignificante secta cristiana obtendría un día la universalidad. Para los emperadores, lo mismo que para los no cristianos, el cristianismo era un estorbo y nada más. A comienzos del siglo II, Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, escribió al emperador Trajano pidiéndole consejo sobre cómo tratar a los hombres y mujeres que le habían sido denunciados por ser cristianos. "Yo nunca he participado en los interrogatorios de estas gentes", fue la significativa observación con la que comenzó su epístola (X, 96), y ésta confirma su ignorancia sobre el tema. Para poner a prueba a esas personas acusadas, continúa, le era menester que juraran por los dioses, sacrificaran a la estatua del emperador y denostasen el nombre de Cristo: "Y es fama que los cristianos verdaderos no hacen ninguna de estas cosas". En su respuesta Trajano está conforme en que hay que castigar a los cristianos, aun cuando "no habrán de sufrir persecución". Los emperadores romanos no fueron jamás de opinión tan ligera sobre problemas que consideraban de verdad serios.

Trajano, sea dicho de paso, fue el último expansionista romano. Conquistó la Dacia, que equivale aproximadamente a la Transilvania moderna en la curva del bajo Danubio, y creó allí una nueva provincia. A continuación se embarcó en una absurda campaña contra el Imperio de los partos, herederos de los persas al Este del río Éufrates. Consiguió algunos éxitos fugaces, pero Adriano —que le sucedió en el trono— abandonó ine-

vitable e inmediatamente tales conquistas. Tenido todo esto en cuenta, las fronteras del Año Uno no estaban lejos de ser los límites absolutos del Imperio Romano, exceptuando ciertos reajustes, algunas pocas adquisiciones y la eliminación final de los reinos vasallos como Judea. Los contactos de Roma debidos al comercio eran ya otra cosa. Las mercancías de lujo iban y venían cruzando enormes distancias, y con ellas algo de información y más de mala información. Si bien la seda llegaba por tierra desde China (los intermediarios vivían en lo que es ahora el Turkestán chino), puede dudarse con toda seguridad de que en el Imperio Romano alguien oyera hablar de la primera dinastía Han, y ésta era la que entonces estaba a punto de extinguirse allí (de hecho lo hizo en el 8 d. de C.). El comercio con la India, e incluso con Ceilán, era más directo y a escala considerablemente mayor, principalmente por mar a través de Egipto. Las bases comerciales indo-romanas alcanzaban lugares tan lejanos como Pondichéry, y existía un flujo de monedas romanas a la India e incluso más al Este. Sin embargo, el conocimiento de la vida y civilización indias que se encuentra diseminado en la literatura latina es escaso y nada fehaciente, y el progreso que el tal muestra con respecto a los informes que las campañas de Alejandro Magno habían traído varios siglos atrás es escaso. De modo similar, existía un comercio cis-sahariense, principalmente del marfil, pero la ignorancia sobre el continente africano que estaba allende el desierto era casi total.

Los pueblos que los romanos conocían mejor eran, por supuesto, sus vecinos, los armenios y los partos inmediatamente al Este y, lo que es más importante, los germanos al otro lado del Rhin y del Danubio. Estos últimos no conocían el alfabeto, estaban organizados

en laxas federaciones tribales antes que en sistemas políticos más avanzados, y se movían constantemente, tanto porque sus técnicas agrícolas, relativamente primitivas, esquilmaban el suelo con rapidez como porque de cuando en cuando eran compelidos por invasiones, cual la posterior de los hunos, que avanzaban por las llanuras de la Europa central y el Oriente. Los germanos y los romanos estuvieron en contacto constante, en ocasiones hostil, pero más a menudo neutral o incluso amistoso, intercambiando mercancías y de vez en cuando ideas. No es de extrañar que estos pueblos menos avanzados envidiaran los superiores niveles materiales de los romanos y trataran de compartirlos también ellos, o sea, trataran de penetrar en el Imperio.

Fuera la que fuese la influencia cultural de cara al exterior —y la tal es visible en lugares tan remotos como Tasila en Punjab, o entre los celtas de Britania— es fácil (y en ocasiones demasiado tentador) exagerar el proceso inverso, salvo en lo religioso. La astrología babilónica, el dios Mitra, y el viejo principio zoroastriano de la dualidad de Luz y Tiniebla —procedente de Persia— se extendieron rápidamente por todo el Imperio. Pero tampoco aquí hay que exagerar; aparte de esos ejemplos, la gran matriz de innovación religiosa se hallaba *dentro* del Imperio mismo, en sus regiones orientales: Egipto, Siria y Palestina, y Asia Menor. Y, por supuesto, al final de aquella época la contribución triunfante de esa región fue el cristianismo.

Todo esto deja atrás al Año Uno por un período de siglos, y es menester confesar que si aquél resultó un año decisivo fue sólo por convención, merced al ligero error cometido por Dionisio Exiguo. Y, sin embargo, la victoria de Augusto y el nacimiento de Cristo se-

ñalaron, a una, senderos de porvenir cuyo impacto es imposible de sobreestimar. Es un lugar común el afirmar que la civilización europea (y, por consiguiente, también la americana) tiene tres raíces, la helena, la romana y la judeo-cristiana. Pero si eso se ha convertido en un lugar común es por ser tan manifiestamente cierto. La romanización de la Europa occidental, para la que fue esencial la entronización imperial de Augusto, fue uno de los factores que con el tiempo posibilitaron la idea de Europa. La parte oriental del Imperio en lo fundamental no fue romanizada; pero produjo y exportó a Europa un segundo factor unificador, a saber, una religión común y exclusivista. De seguro que éstos no son los únicos factores a considerar en la consiguiente historia europea. Pero en historia —no así en biología— es menester no ocuparse demasiado de las raíces. Éstas no lo pueden explicar todo. Bastante es entender cuán profundas son y en qué consisten sus contribuciones.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Como introducciones a las civilizaciones griega y romana que comporten buenas bibliografías, consúltense los siguientes autores y obras: M. I. Finley, *The Ancient Greeks*, Chatto & Windus, Londres, 1963; Penguin, ed. rev. 1971; M. Rostovtzeff, *Rome*, Oxford University Press, Nueva York, 1960; Galaxy Books, edit. por E. J. Bickerman, 1965; y N. G. L. Hammond y H. H. Schulard, eds., *The Oxford Classical Dictionary*, 2.ª ed., Clarendon Press, Oxford, 1970.

El redescubrimiento de Creta
Una pérdida: la Guerra de Troya

Sobre Creta, véanse las obras de: R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, Penguin, 1962; J. D. S. Pendlebury, *The Archaeology of Crete*, Methuen, Londres, 1939; J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1962. El más reciente examen de la evidencia arqueológica, el cual apoya resueltamente la fecha "ortodoxa" de la destrucción de Knossos —en torno al 1400 a. de C.— es el de M. R. Popham, "The Destruction of the Palace at Knossos", en *Studies in Mediterranean Archaeology*, vol. XII, Gotenburgo, 1970.

El mejor trabajo existente sobre los poemas homéricos es el de G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962, publicado también en edición de bolsillo, abreviada y menos técnica, con el título de *Homer*

and the Epic, Cambridge University Press, Cambridge, 1965. En cuanto a la poesía heroica en general, consúltese la obra de C. M. Bowra, *Heroic Poetry,* Macmillan, Londres, 1952. La evidencia arqueológica está examinada en el libro de lord William Taylour, *The Mycenaeans,* Thames & Hudson, Londres, 1964. Yo he intentado bosquejar una pintura del mundo que está tras los poemas homéricos en mi trabajo *The World of Odysseus,* Penguin, ed. rev. 1972, y de los problemas que acompañan a las tradiciones acerca de la Guerra de Troya en un artículo, seguido de un comentario a cargo de G. S. Kirk, J. L. Caskey y D. L. Page, publicado en el *Journal of Hellenic Studies,* vol. LXXXIV, 1964, pp. 1-20. También se le puede conseguir por separado en la *Bobbs-Merrill Reprints Series in European History,* n.º E-66. En cuanto a la evolución de la consciencia histórica griega, véase mi trabajo sobre ese tema titulado "Myth, Memory and History", en *History and Theory,* vol. IV, 1965, páginas 281-302.

Los documentos sobre los Achchijawa están ampliamente debatidos en la obra de O. R. Gurney, *The Hittites,* Penguin, ed. rev. 1964, pp. 46-58.

Para temas específicos consúltense los siguientes autores y libros: M. I. Finley, *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages,* Chatto & Windus, Londres, 1970; J. Mellaar, *Çatal-Hüyük,* Thames & Hudson, Londres, 1967; J. Chadwick, *The Decipherment of Linear B,* Cambridge University Press, Cambridge, 1958; Penguin, 1961; H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology,* 6.ª ed., Methuen, Londres, 1958.

Lengua de plata

La expresión "las virtudes morales más sosegadas" procede de A. W. H. Adkins, autor de *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values,* Clarendon Press, Oxford, 1960. Las *Odas* pindáricas han sido editadas y traducidas por Richmond Lattimore, University of Chicago Press, Chicago, 1947.

Sócrates y Atenas
Platón y la praxis política

El único estudio completo sobre los juicios por impiedad llevados a efecto en Atenas es el de E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes... (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège*, vol. XLV, 1930). Distintos aspectos del telón de fondo están tratados en los siguientes autores y obras: H. L. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, Sheed & Ward, Londres, 1956; F. D. Harvey, "Literacy in the Athenian Democracy", en *Revue des Études Grecques*, vol. LXXIX, 1966, pp. 5853-635; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, Cal., 1951; G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957; y M. I. Finley, "Athenian Demagogues", en *Past & Present*, n.º 21, 1962, pp. 3-24.

La obra de G. R. Morrow *Plato's Epistles* contiene una traducción de las cartas atribuidas a Platón acompañadas de un detallado comentario en defensa de su autenticidad (Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, Indianápolis, Ind., 1962); rebate esa opinión el libro de L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Brill, Leiden, 1966. En la obra de M. I. Finley, *Ancient Sicily to the Arab Conquest*, Chatto & Windus, Londres, 1968, se hallará en su capítulo VII información general sobre este punto.

En relación con las discusiones al uso acerca de Platón y la política, consúltense las obras de R. H. S. Crossman, *Plato To-day*, Allen & Unwin, Londres, 1937, ed. rev. 1959; K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I: *The Spell of Plato*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1942, 5.ª ed. 1966, quien, en la edición revisada de su obra, ha incluido una respuesta a las críticas que se le hicieron, en particular la de R. B. Levinson con su libro *In Defence of Plato*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953; y el trabajo editado por R. Bambrough, ed., *Plato, Popper and Politics*, Heffer, Cambridge, 1967.

Diógenes el Cínico

La más extensa colección de apotegmas atribuidos a Diógenes se encuentra en la poco fehaciente obra *Las vidas de los filósofos*, de Diógenes Laercio, la cual fue probablemente escrita en la primera mitad del siglo III de nuestra era. Los papiros que contienen las diatribas cínicas fueron publicados en el *Museum Helveticum*, vol. XVI, 1959, pp. 77-139. Los autores D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Methuen, Londres, 1937, y R. Höistad; *Cynic Hero and Cynic King*, Upsala, 1948, exponen dos visiones del movimiento cínico sumamente dispares.

"Etruscheria"
Los etruscos y la Roma arcaica

La mejor introducción al tema de los etruscos es sin duda la obra de M. Pallottino, *Etruscologia* (publicada por vez primera en 1942 y regularmente revisada desde entonces); Penguin Books sacó a luz en 1955 una traducción inglesa —debida a J. A. Cremona—, realizada a partir de la 3.ª edición en italiano, pero hace varios años que está agotada. Está en camino una nueva edición. Las tabletas de Pyrgi se publicaron, con un comentario muy extenso, en *Archaeologia Classica*, vol. XVI, 1964, pp. 49-117. Como guía en la voluminosa y compleja polémica relativa a la Roma arcaica, consúltense los autores y obras A. Momigliano, "An Interim Report on the Origins of Rome", en *Journal of Roman Studies*, vol. LIII, 1963, pp. 95-121; y pertenecientes a la Fundación Hardt, el volumen *Entretiens* XIII, *Les origines de la république romaine*, Vandoeuvres-Genève, 1966. Posiblemente el mejor trabajo en existencia para lo relativo al arte etrusco es el de G. A. Mansuelli, *Art of Etruria and Early Rome*, Crown, Nueva York, 1965; Methuen, serie Art of The World, Londres, 1966; para lo referente a Cartago, véase el libro de B. H. Warmington, *Carthage*, Penguin, 1964.

Las silenciosas mujeres de Roma

El epitafio está citado en la obra de R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, University of Illinois Press, Urbana, Ill., 1942; reimpresión en 1962.

El emperador Diocleciano
La población y el ocaso de Roma

La obra ahora clásica sobre el Bajo Imperio Romano es la de A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, 3 vols., Blackwell, Oxford; University of Oklahoma Press, Norman, Okla., 1964. La mejor introducción al imperio de Diocleciano la constituye el libro de A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, English Universities Press, Londres, 1948; Penguin, 1971; y en la *Cambridge Ancient History*, vol. XII, Cambridge University Press, Cambridge, 1939, los capítulos redactados por H. Matingly, N. H. Baynes y W. Ensslin. Extractos traducidos del "edicto de precios" han sido publicados en el libro editado por Tenney Frank, ed., *An Economic Survey of Ancient Rome*, vol. V: *Rome and Italy of the Empire*, Johns Hopkins Press, Baltimore, Md., 1940; reimpresión Pageant Books, Paterson, N. J., 1959. El anónimo *De rebus bellicis* ha sido editado, con traducción y comentario, por E. A. Thompson, en *A Roman Reformer and Inventor*, Clarendon Press, Oxford, 1952. Acerca de la persecución de los cristianos ordenada por Diocleciano, véase el artículo de G. E. M. de Ste. Croix, "Aspects of the «Great» Persecution", en *Harvard Theological Review*, vol. XLVII, 1954, pp. 75-113; y de W. H. C. Frend, "The Failure of The Persecutions", en *Past & Present*, n.º 16, 1959, pp. 10-30.

Aulos Kapreilios Timotheos

El monumento se publicó por primera vez en la *Revue Archéologique*, 6.ª serie, vol. XXIV, 1945, pp. 49-51, por

obra de J. Roger. El recibo de compra que se encuentra en el texto se hallará en *Fontes iuris romani antejustiniani*, vol. III: *Negotia*, ed. Arangio-Ruiz, Barbèra, Florencia, 1943, n.º 133. Para una bibliografía acerca de la esclavitud en la Antigüedad, véase el ensayo de análisis que concluye el volumen editado por M. I. Finley, ed., *Slavery in Classical Antiquity*, Heffer, Cambridge, 1960; reimpreso en 1968 con un suplemento bibliográfico hasta el año 1967.

Los comienzos del Cristianismo

De las numerosas obras de Albert Loisy véase por ejemplo *The Birth of the Christian Religion*, Allen & Unwin, Londres, 1948; y de Charles Guignebert, *Jesus*, Kegan Paul, Londres, 1935, y *The Jewish World in The Time of Jesus*, Kegan Paul, Londres, 1939. El trabajo de A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, ha sido reimpreso en un volumen con ese título, añadiéndosele una introducción nueva y otros dos ensayos, Harper Torchbooks, Nueva York, 1964; véase también su *Conversion*, Oxford University Press, Londres, 1933, reimpreso en libro de bolsillo en 1961. Otras obras y autores citados en el texto son: R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946, reimpresión 1966; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1963.

Posiblemente la mejor defensa de la opinión de que el relato bíblico de la Crucifixión constituye un intento deliberado para transferir el peso de la culpa de los romanos a los judíos se encuentra en la obra de Paul Winter *On the Trial of Jesus*, De Gruyter, Berlín, 1961. Por lo que hace a un trato exhaustivo de los empleos de la alegoría en la Antigüedad, consúltese la obra —que incluye materiales procedentes de la polémica Homero-Moisés— de Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Aubier, París, 1958. También son valiosos los trabajos de Johannes Weiss, *Earliest Christianity: A History of the*

Period A.D. 30-150, 2 vols., reimpresos por Harper Torchbooks, Nueva York, 1959, y el volumen editado por A. Momigliano, *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century,* Clarendon Press, Oxford, 1963.

El Año Uno

La única traducción completa y fidedigna de Josefo está incluida en la Loeb Classical Library, 9 vols., 1926-1965. Yo he editado una selección haciendo uso de la citada traducción, acompañada de un extenso prólogo: *Jewish War, and other Selections from Flavius Josephus,* New English Library, Londres, 1966. El relato póstumo de Augusto acerca de sus propias hazañas, las *Res Gestae,* ha sido recientemente editado con traducción y comentario a cargo de P. A. Brunt y J. M. Moore, Oxford University Press, Londres, 1967.

Por lo que toca a temas especiales, consúltense los autores y obras siguientes: V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews,* Jewish Publication Society, Filadelfia, 1961; A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea,* Clarendon Press, Oxford, 1938; J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome,* Routledge, Londres, 1941; Penguin, 1956; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor,* American Philological Association, Nueva York, 1931; G. E. M. de Ste. Croix, "Why Were the Early Christians Persecuted?", en *Past & Present,* n.º 26, 1963, pp. 6-38, y discutido en su n.º 27, 1964, pp. 23-33; y E. A. Thompson, *The Early Germans,* Clarendon Press, Oxford, 1965.

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE